

DIE

WIDERSPRÜCHE DER PHILOSOPHIE

NACH AL-ĠAZZĀLĪ

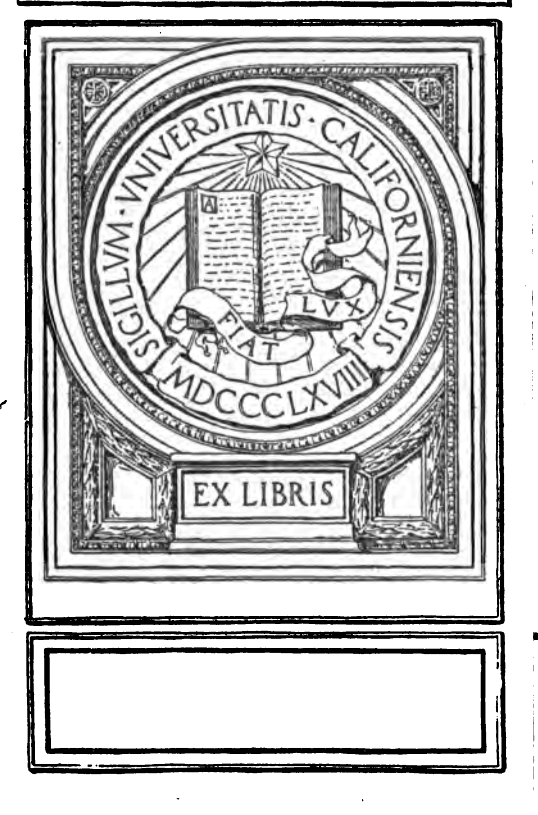
UND

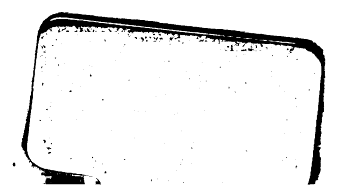
IHR AUSGLEICH DURCH IBN ROŠD.

VON

TJITZE DE BOER
DR. PHIL.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.
1894.


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



DIE

WIDERSPRÜCHE DER PHILOSOPHIE

NACH AL-ĠAZZĀLĪ

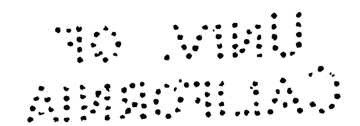
UND

IHR AUSGLEICH DURCH IBN ROŠD.

VON

TJITZE DE BOER
DR. PHIL.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1894.



Motto:

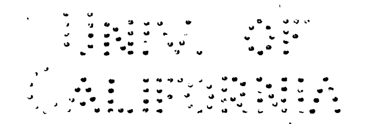
nihil de deo potest intelligi, nisi secundum aliquid quod est in te.

Phil. Algaz. l. I, tract. III, princ. VI.

The distinction of efficient and physical causes . . . has confused the notions of philosophers of every age.

Thomas Brown, Inquiry
into the relation of cause and effect, VI.

Inhalt.



Im jahre 1302 d. H. (1884/5 D) erschienen in Cairo zwei schriften zusammengedruckt, von deren bedeutung viel die rede war, von deren inhalt aber bis jetzt wenig sicheres bekannt geworden ist. Die erste ist „Tahāfut al-falāsifah" von Abu Hāmid Muḥammed ibn Muḥammed al-Ġazzālī (Algazel, 1059 bis 1111), die zweite „Tahāfut tahāfut al-falāsifah" von Abu 'lwalīd ibn Rošd[1] (Averroes, 1126—1198). Es wäre vielleicht der mühe wert, sie in übersetzung herauszugeben. Ich zieh' es aber vor, eine selbständige darstellung ihres inhaltes zu versuchen. Viele wiederholungen können da wegfallen, manches ganz unwesentliche kann übergangen werden, und das ganze wird dem heutigen verständnis nähergerückt. Soviel wie möglich hab' ich mich bei der darstellung dem gedankengange und der anordnung des Ġazzālī angeschlossen, um der eigentümlichkeit seines denkens gerecht zu werden. Bei einer ganz freien, systematischen wiedergabe seiner philosophie müsste selbstverständlich vieles in einen anderen zusammenhang gebracht werden[2].

Innerhalb des gegebenen rahmens hab' ich nun mehr ge-

1 Sein name heisst vollständig: Abu 'lwalīd Muḥammed Ibn Aḥmed Ibn Muḥammed Ibn Rošd.

2 Das ganze bei Ġ. ist in seiner art systematisch angelegt, Auch ist die behandlung der fragen durchaus wissenschaftlich gehalten. Auf die Offenbarung beruft Ġ. sich gelegentlich, aber einzelne Kor'ānstellen führt er nicht gegen die philosophen ins feld. Anders der philosoph I. R., der fast jeden längeren abschnitt mit Kor'ānsprüchen schliesst. Es hat's auch nötiger, seine rechtgläubigkeit zu zeigen als Ġ.

wicht gelegt auf die beziehungen der gedanken als auf die äussere form, in der Ġ. und I. R. ihre darstellung gegeben haben. Die geschichte der philosophie ist die entwicklungsgeschichte des bewusstseins. Es ist deshalb mein zweck, an der hand der genannten schriften, zu zeigen, wie die geistige welt in zwei bedeutenden persönlichkeiten sich gestaltet hat, wie diese früheres aufgefasst und verarbeitet, späteres geahnt oder vorbereitet haben. Für die geschichte ist nichts wertlos, aber das, was sich als lebensfähigen keim neuer gestaltungen erweist, ist doch für uns das wertvollste. Darum hab' ich am eingehendsten diejenigen gedankenverknüpfungen zu analysiren versucht, die als ansätze zu späteren systembildungen zu betrachten sind. Meine darstellung hat also einen historisch-kritischen und zusammenfassenden character.

Einleitung Ġazzalī's.

Nach dem lobe Gottes und gebet schickt G.[a] seiner schrift eine einleitung voran. Er hat eine irreligiöse partei kennen gelernt, die den glauben der väter verlassen hat. Aber nicht auf innere überzeugung, sondern auf überlieferung stützt sie ٣ sich. Sokrates, Hippokrates, Platon, Aristoteles u. A., die trotz ihres richtigen denkens und gerechten handelns die verschiedenen religionsgesetze für satzung und trug hielten, sind ihre autorität. Was diese „Alten“ mit grossem scharfsinn geleistet haben für mathematik, logik, physik und metaphysik, sagt der natur der „Jüngeren“ zu, aber zusammen mit dem wissen nehmen diese auch den unglauben jener männer an. Die autorität des Islām, in dem sie erzogen, geben sie auf, um der autorität der alten denker sich hinzugeben, ohne dass sie es merken, nur die autorität gewechselt zu haben. Und was für ein wechsel! Die guten und glücklichen aller zeiten sind einig in dem glauben an Gott und das endgericht, die beiden festen

a) Ġ. ٣—٦.

pole im widerstreit der meinungen. Dagegen hat mit verdrehtem verstande nur eine kleine anzahl diesen glauben verworfen. Was sie aber an dessen stelle gesetzt, sind eitle träume, eine fata morgana, die der wissenschaftlichen kritik nicht stand hält. Doch schwache geister könnten das scheinbild der wissenschaft als wahrheit ansehen, und darum fühlt sich Ġ. berufen, die widersprüche der philosophen in ihren metaphysischen und naturphilosophischen lehren darzulegen. Unter seiner kritik wird ihr lehrgebäude, das innerlich haltlos ist, zusammenstürzen.

Damit hat Ġ. den zweck seiner schrift bezeichnet. Vier vorbemerkungen sollen ihn noch genauer angeben.

1. Ueber inhalt und methode der wissenschaft haben die philosophen sich so viel gestritten, dass es zu weit führte, auf alle verschiedenen ansichten einzugehen. Darum halten wir uns, so bemerkt Ġ., an Aristoteles, der die philosophie auf die prinzipien[3] beschränkt und das wissen in systematische ordnung gebracht hat. Dabei hat er alle früheren, sogar seinen lehrer, den göttlichen Platon, bekämpft, was er mit dem „amicus Plato, magis amica veritas" entschuldigte.

Aber das system des Aristoteles ist nicht unverändert auf uns gekommen, seine interpreten haben es umgedeutet und umgebildet, und daraus ist zwischen ihnen wieder streit entstanden. Für unseren zweck wollen wir uns beschränken auf al-Farābī und Ibn Sīnā, die unter den muslimischen philosophen die lehre des Aristoteles am besten wiedergegeben haben. Ueber das, was sie verworfen haben, brauchen wir nicht viel zu reden; im allgemeinen beschäftigt uns nur das, was sie von den ansichten des meisters sich ausgewählt und als richtig anerkannt haben[4].

2. Um verschiedenes bewegt sich der streit: ٤

3 اصول ist an solchen stellen als wiedergabe der aristotelischen ἀρχαί anzusehen, nur dass die araber dabei viel mehr an die prinzipien des wissens als an die grundlagen des seins denken.

4 Wenn man diese bemerkung liest, weiss man sofort, dass der titel Tahāfut al-falāsifah nicht „gegenseitige widerlegung der philosophen" heissen kann. Munk u. a. haben richtig eingesehen, dass Tahāfut = ruin, zusammensturz sei. L. hat mit seinem „destructio" nicht unrecht. (تَهَافَتَ = „zusammenstürzen" schon bei Hassān ibn Thābit 53, 11. 59, 3 = Ibn Hišām 711, 15 N.)

a. um worte. Die philosophen verstehen z. b. unter substanz etwas, das selbständig besteht, d. h. nicht als prädicat einem subjecte zukommt. Desshalb nennen sie auch Gott eine substanz. Ihre gegner aber gebrauchen das wort „substanz“ nur für das körperliche, raumerfüllende subject, das accidentien hat. Hier entscheidet die wissenschaft der sprache oder die gesetzeskunde[5].

b. um naturwissenschaftliche fragen, die mit den grundlehren der religion nichts zu tun haben, wie z. b. mond- und sonnenfinsternis. Viele haben gegen die naturwissenschaftliche erklärung solcher erscheinungen traditionelle bedenken, aber es gibt mathematische beweise dafür[6]. Wer diese fragen in das gebiet der religion hinüberziehen will, vergeht sich gegen die religion selbst. Hier gilt: „ein vernünftiger feind ist besser als ein dummer freund“[7].

5 Substanz (جوهر), entspricht dem griechischen *οὐσία*, das lateinisch mit substantia oder essentia wiedergegeben wird. Nach den philosophen ist nun جوهر das selbständige, das kein accidens bedarf oder substrat für accidentien ist, nach den Mutakallim nur letzteres. Das ist derselbe unterschied, den Augustin zwischen essentia und substantia macht. Als das einzig selbständige wesen, das kein accidens bedarf, heisst Gott bei Augustin essentia (De trinitate VIII, 610c), aber der name substanz ist auf ihn nicht anzuwenden: deus si subsistit ut substantia proprie dici potest, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex. Abgesehen von dem begriff des „simplex“ ist also diese stelle rein terminologisch zu verstehen, und nicht als „negative Theologie“ zu erklären. — Die gegner bezeichnen جوهر als المتحيّز. Dozy gibt als bedeutung dafür an l'isolé. Das wort kommt bei Ġ. noch einmal vor (S. ٧٤ 12): جوهر فرد متحيّز لا ينقسم الخ. Es ist eigentlich wol das „raumerfüllende“.

Was die bezeichnung „die philosophen“ betrifft, verweise ich auf Renan, Averr. p. 89; Schmölders, Essai p. 101 f. Im folgenden sind darunter die philosophen verstanden, die Ġ. bekämpft.

6 Was Ġ.'s würdigung der mathematik und sein geltenlassen der (empirischen) naturwissenschaft betrifft, verweise ich auf Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, p. 126 ff. und Dugat, Philosophes et Théologiens Musulmans, p. 96. Es braucht nicht wiederholt zu werden.

7 Ein satz, den Ġ.'s grosser landsmann Firdaŭsī auch zwei- oder dreimal hat. N.

c. um fragen, die die religion berühren, wie weltentstehung, Gottes eigenschaften, und auferstehung.

3. Der zweck dieser schrift ist, probleme zu stellen, nicht, sie zu lösen; die widersprüche der philosophen nachzuweisen, ihre behauptungen und deren consequenzen zu vernichten, ohne dass wir positives an die stelle setzen. Dabei werden die lehren der Mu'tazilah, Karrāmījah und Wāḳifījah[8] berücksichtigt.

4. Die philosophen behaupten, man könne die metaphysik nicht ohne vorhergehende mathematik und logik verstehen. Man will zwar die gewissheit des metaphysischen erkennens mit der evidenz der mathematischen und logischen lehren beweisen; wenn aber die metaphysik auf demonstration beruhte ohne irgendwie hypothetisch zu sein, dann gäbe es darin ebensowenig verschiedene ansichten wie in der mathematik und logik. Die mathematik bringt uns in der metaphysik nicht weiter[9].

Dass die logik nötig ist, ist richtig, aber diese ist nicht nur das eigentum der philosophen. Diese haben das hässliche wort „Manṭiḳ" (ar. = logik) eingeführt. Die Mutakallim nennen sie die lehre von der speculation, von der disputation (dialektik) oder von dem denken[10].

8 Die Mu'tazilah kommen hier besonders in betracht, weil sie die eigenschaften Gottes (in wirklichkeit) nicht von dessen wesen unterscheiden. Ihnen schroff gegenüber stehen die Karrāmījah, die die hypostasirung oder besser gesagt die verschiedenheit der eigenschaften so weit treiben, dass Gott dadurch ein körper mit vermögen und accidentien wird (vgl. Haarbrücker I S. 119 ff.). Die dritte partei, die Waḳifījah, wird nicht weiter erwähnt. Unter den 73 sekten, die Šahrastāni zählt, kommen sie nicht vor; er nennt sie nur ein paar mal (bei Haarbr. I p. 140. 192. 197). Sie scheinen aber zu Ġ.'s zeit eine wichtige abteilung oder nüance der von ihm (Munḳiḍ, Schm. ٢٩—٣٩ und in einer eigenen schrift: sehe dort) unter dem namen Ta'līmījah bekämpften partei zu sein, einer partei, von der wir leider noch zu wenig wissen.

9 Den gedanken, die sicherheit des wissens überhaupt mit der mathematik zu begründen, scheinen die araber von Galen zu haben (vgl. Zeller III, I[3] p. 824).

10 Speculation = نظر, disputation = جدل. Daneben مدارك العقول, das sich entweder auf die organe oder auf die tätigkeit der denkenden wesen bezieht.

Im[a] gegensatz zu Ġ. geht J. R., wie gewöhnlich in seinen kleineren schriften, gleich in medias res. Der commentator pflegt eigene betrachtungen nicht an die spitze zu stellen, sondern an die worte anderer anzuknüpfen. Als den zweck seiner schrift gibt er kurz an, alles das, was Ġ.'s schrift, sei es nach den philosophen oder als eigene ansicht enthält, auf seine logische richtigkeit und überzeugungskraft hin zu prüfen und nachzuweisen, dass das meiste die stufe des sicheren, demonstrativen wissens nicht erreicht habe[11].

a) L. 8a, 19 ff.

11 Renan (Averr. p. 53. 165) kennt und citirt einen prolog des Averroes zu seiner destr. destr. Die von Renan benutzte auflage (1560) stand mir nicht zu gebote, in der von mir benutzten (1550) und in einer späteren, von mir daraufhin angesehenen ausgabe (1573) steht der prolog nicht. Er kann von irgend einem übersetzer oder herausgeber herrühren.

Erster teil. Zur metaphysik[12].

Gott und welt.

Erstes capitel. Die welt.

§ 1. Anfangslosigkeit der welt[a 13].

I. Da der gottesbegriff der philosophen nur den zweck hat, die welt zu erklären, geht Ġ. von der lehre über die welt aus. Es handelt sich einerseits darum, einen weltbegriff aufzustellen, der zu Gott führt, andererseits, einen solchen gottesbegriff zu construiren, dass die welt daraus abgeleitet werden kann. Von der welt aus kommen wir schon in diesem capitel zu einem vorläufigen gottesbegriff.

Die philosophen sind nicht ganz einig darüber, ob die welt entstanden oder ewig sei. Nach Platon[14] soll sie auf dem wege zeitlicher schöpfung geworden sein; einige erklärer behaupten aber von ihm das gegenteil. Galen hielt sein urteil zurück über diese Frage: er wusste nicht, ob die welt entstanden oder ewig sei; ja mitunter deutete er darauf hin, dass man dies nicht wissen könne, und zwar nicht aus menschlicher schwäche, sondern weil die frage an und für sich dem denken

a) Ġ. ٩—٢١. Lat. 8—17 (lat. text.)

12 Die anordnung Metaph.-Physik stammt wol von Ġ. Vgl. Makāṣid (Log. et Phil. l. I, tract. I anf.), wo er ausdrücklich bemerkt, gegen die gewohnheit der philosophen die metaph. voranzustellen.

13 Für die ewigkeit der welt (قدم) hat das arab. noch zwei ausdrücke: ازلية = anfanglosigkeit, und ابدية = endlosigkeit. Davon handeln die erste und die zweite frage.

14 Gemeint ist seine mehr dichterische als philosophische darstellung im Timaeus.

widerstand leiste[15]. Aber Platon und Galen gehören zu den ausnahmen; regel ist, dass die philosophen die ewigkeit der welt behaupten. Sie soll aus Gott folgen, wie die wirkung aus der ursache, wie das licht von der sonne. Viele beweise bringen sie dafür bei, deren schwäche jeder leicht entdeckt. Aber besonders drei gründe führen sie an, die sogar auf speculative denker eindruck machen. Sie concentriren sich um die begriffe der veränderung, der zeit und der möglichkeit.

1. Der[a] erste beweis beschäftigt sich mit dem verhältnis zwischen wesen und wirkung, zwischen sein und werden, m. e. w. mit dem problem der veränderung. Es ist nach der ansicht der philosophen unmöglich, dass aus ewigem entstandenes, aus unveränderlichem veränderliches schlechthin d. h. ohne vermittlung hervorgehe. Denkt man sich Gott ohne die welt, dann bedingt die entstehung der welt eine veränderung in dem ewigen wesen, ein antrieb, ein neu hinzutretendes motiv[16]. Der zustand des wirkens ist ein anderer als der zustand des ruhens. Es muss dafür eine ursache geben, dass

a) Ġ. v z. 11 ff. L. fängt hier an.

15 Nach diesem bericht soll Galen zu denjenigen skeptikern gehört haben (wenigstens in bezug auf diese frage), die sich des urteils enthielten (توقف ist der technische ausdruck für die ἐποχή oder zurückhaltung des urteils bei den skeptikern) und „لا ادرى ich weiss nicht“ sagten, desshalb La-ádrījah genannt wurden. Ausserdem kennen die araber relativisten, die behaupten, alles sei wahr, wie jeder es denke (vgl. Protagoras), und nihilisten, die alle wirklichkeit für nichts als einbildung erklären. Vgl. Derenburg in den Heidelb. Jahrb. 1845, p. 425 f.

Dass Galen in bezug auf theoretische fragen etwas gleichgültig war, wissen wir (vgl. Zeller a. a. O.). Möglich ist es also, dass er eine ähnliche bemerkung gemacht hat. Man muss bedenken, dass die araber nach Aristoteles keinen griechischen philosophen so gut gekannt haben wie Galen, von dessen schriften sie mehr besassen als wir. Auf jeden fall ist die unterscheidung zwischen subjectiver und sachlicher schwierigkeit beachtenswert.

16 Als technischer ausdruck wird hier مرجح gebraucht, das ein „präponderirendes“ bedeutet. In der sprache des Kalām ist Gott مرجح, Präponderator, der beim schaffen der welt der schale des seins das übergewicht verleiht. So wägt auch Zeus bei Homer glück und verderben und wendet Platon später (Protag. 356b) das bild der wage auf den wahlakt des willens an.

das ewige aus seiner ruhe zur tätigkeit kommt und dass eben jetzt und nicht früher die welt entsteht. Vergebens versucht man nach menschlicher analogie, dies aus dem willen Gottes zu erklären. Wenn wir etwas wollen, und unserem handeln nichts im wege steht, schreiten wir gleich zur tat. Steht dem aber etwas im wege, so nehmen wir uns vor, sobald dieses hindernis beseitigt oder irgend eine bedingung des handelns eingetroffen ist, das gewollte auszuführen. Beim ewigen trifft das nicht zu: dafür gibt es keine ursache, die frage „warum“? lässt sich darauf nicht anwenden. Dass etwas dem ewigen im wege stände, ist undenkbar. Unvermögen des schöpfers oder unmöglichkeit des entstehens kann nicht die ursache des aufschubs sein, denn dann müsste das ewige von unvermögen in vermögen und die welt von der unmöglichkeit in die möglichkeit sich verwandeln. Ein vorsatz ist auch nicht anzunehmen, denn soll der vorsatz zur ausführung gelangen, dann muss irgend eine bedingung eintreffen oder eine neue anregung stattfinden. Demnach wäre das ewige bedingt oder es fände in seinem wesen eine veränderung statt[17]. Bloss[a] bei den accidentellen ursachen ist ein aufschub der wirkung denkbar: der mann kann den befehl der ehescheidung[18] aussprechen mit der bestimmung, dass sie am nächsten tage vollzogen werde. Er macht sie also von einer noch nicht eingetroffenen bedingung abhängig. Das ist bei den wesentlichen ursachen unmöglich, mit ihnen sind alle bedingungen gegeben, die wirkung ist mit der ursache gleichzeitig. Das ewige wirkt also kraft seines wesens ewig, unbehindert und unveränderlich. Wenn überhaupt von ihm etwas ausgeht, muss es ewig sein; die welt als wirkung des ewigen ist ewig.

Es gibt aber entstandenes[b]. Das kann nicht unmittelbar aus dem ewigen abgeleitet werden. Zwischen dem unveränderlichen und dem veränderlichen ist also eine kluft, die aus-

a) Ġ. ٨ z. 13 ff. L. 8b, 14 ff.

b) Ġ. ١٣ letzter absatz. L. fehlt.

17 Wo die ausdrücke technisch vorkommen, hab' ich gewöhnlich قصد mit „zweck“, غرض mit „neigung“, und immer عزم mit „vorsatz“, ارادة mit „wille“ übersetzt.

18 I. R. tadelt Ġ., weil er durch dieses beispiel die klare darstellung der phil. ansicht trübt. Das kommt davon, dass Ġ. ein für jeden orientalen so interessantes bild wählt!

gefüllt werden muss. Dafür nehmen nun die philosophen mittelwesen an. Das vermittelnde princip zwischen dem ewigen und dem entstandenen ist die ewige bewegung der himmelssphäre. Als ganzes dauert diese ewig und insofern gleicht sie dem ewigen; während wir uns alle ihre teile als entstanden vorstellen: in dieser beziehung ist sie das princip der entstandenen dinge. Alle teile der welt sind entstanden, die welt als ganzes aber ist ewig.

Mit recht und mit vollem bewusstsein hat Ġ. diese beweisführung an die spitze gestellt. Auf die theorie der mittelwesen lässt er sich kaum ein[a]: es ist nach ihm eine verschiebung, keine lösung der schwierigkeiten; auch kommt sie noch einmal zur sprache. Als den kern der ganzen frage greift er den begriff des „ewigen willens“ heraus, in dem nach ihm die erklärung der welt zu suchen ist. Dem zwecke seiner schrift gemäss will er nur die denkbarkeit dieses begriffes dartun, aber hinter der negativen polemik steckt eine positive apologetik. Schon auf den ersten seiten streift Ġ. die skeptische hülle des kritikers ab[19].

Ġ.[b] geht aus von der freiheit des willens als liberum arbitrium[c]. Wenn einer hunger hat und vor ihm zwei in jeder beziehung gleiche datteln liegen, so wird er aus freiem willensentschluss zuerst eine davon nehmen. Nach den philosophen wird er die schönste zuerst nehmen oder diejenige, die seiner rechten hand am nächsten liegt; auf jeden fall wird irgend ein motiv den willen bestimmen[20]. Ġ. leugnet das

a) Ġ. ١٤ z. 8 ff.

b) Ġ. ٨ unten u. s. w. (bei L. fehlt das meiste).

c) Ġ. ١١ 5 ff. Vgl. L. 11a, 20 rechts.

19 Der einzige, der bis jetzt etwas ausführlich über Ġ.'s Tahāfut, namentlich über die erste frage, berichtet hat, ist Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters, p. 194 ff. Von Ġ.'s willenstheorie, die von ihm nachdrücklich zuerst erörtert wird und im mittelpunkt seines denkens steht, bei Stöckl keine spur! Er ist aber zu entschuldigen, da er nur die lateinische übersetzung benutzen konnte.

20 Zuerst gebrauchen die philosophen das bild, einer, der durst hat, habe zwei becher vor sich; so wird er den leichtesten, schönsten nehmen oder den, der am bequemsten anzufassen ist; wenn der betreffende mann rechts ist, wird er den rechts stehenden becher ergreifen. Ġ. antwortet mit den beiden datteln. — Aehnliches bei Arist. de coelo II, 13, 295b, 32 und Dante, Parad. IV, 1 ff. — Inter-

und spielt die frage gleich vom psychologischen auf das erkenntnis-theoretische und metaphysische gebiet hinüber[a]. Wodurch unterscheiden sich überhaupt zwei gleiche dinge[21]? Nach den philosophen unterscheiden sie sich immer noch in raum und zeit. Aber abgesehen von der relativität des raumes und der zeit für unsere vorstellung, können wir von ihnen völlig abstrahiren, und dann findet das denken keinen unterschied. Ein vernünftig bestimmter wille aber darf sich von dem sinnlichen unterschied nicht beeinflussen lassen. Allein auch in der philosophischen welterklärung reicht die lage und die bewegung in raum und zeit nicht aus, die verschiedenheit gleicher dinge begreiflich zu machen[b]. Erstens ist nach den philosophen die welt eine kugel, und da alle punkte an der oberfläche einer kugel sich gleich sind, so ist nicht einzusehen, wodurch die beiden pole sich von den übrigen punkten unterscheiden sollen[c]. Zweitens kann man keine ursache dafür angeben, dass die höchste sphäre sich von ost nach west, dagegen was darunter

a) Ġ. ١١ unten. L. 11a, 55. b) Ġ. ١٢ 11 ff. L. fehlt.
c) Ġ. ١٣ oben. L. 12a, 50.

essanter ist die sache bei Augustin, de civ. dei XII, 6, wo zwei gleich sinnliche männer ein schönes weib sehen und der eine seinen willen keusch hält. Wenn J. R. das gelesen hätte, hätte er sicher diese Art, den Indeterminismus zu begründen, für sehr bedenklich gehalten. Vgl. dazu Kahl, Die Lehre vom Primat d. Willens p. 21 f.

21 Für das „sichunterscheiden“ der dinge wird gewöhnlich تميّز gebraucht; für das unterscheiden z. t. promiscue: تمييز, تخصيص und تعيين. Das erste ist vorwiegend auf die subj. fähigkeit des unterscheidens gerichtet. Das zweite hat objective bedeutung und wird von den Mutakallim gebraucht, wo sie beweisen wollen, dass es für die dinge der welt ein agens geben müsse, das sie zu etwas besonderem, von anderem verschieden, macht. Das dritte scheint mehr dem sprachgebrauch der philosophen anzugehören; sie wollen das besondere (das selbst, ar. عين gegens. zu غير, griech. *ταὐτό* gegens. *τὸ ἕτερον*, [*θάτερον* bei Platon]) der sinnlichen wirklichkeit, also nach ihnen das individuelle damit ausdrücken. In Ġ.'s denken liegen diese bedeutungen nicht scharf getrennt, besonders objectives und subjectives werden verwechselt. Aber der dunkle sinn der ausführungen Ġ.'s ist doch dieser, dass ein wille die dinge unterscheiden d. h. verschieden machen muss, damit der verstand sie unterscheiden d. h. als wirklich verschieden betrachten könne. Das hab' ich auf S. 11 ff. ausgeführt.

ist, sich von west nach ost bewegt und nicht umgekehrt. Wie alle punkte an der oberfläche einer kugel, so sind auch die verschiedenen richtungen der bewegung sich gleich[a]. Die philosophen versuchen, dies teleologisch zu erklären; das beweist aber nur, dass sie ohne einen ewigen willen, der nach zwecken handelt, nicht auskommen.

Zweierlei steht dem Ġ. fest: erstens lässt die verschiedenheit der dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, sich nicht ohne rest begrifflich erklären[22], und zweitens darf die begriffliche gleichheit der dinge den willensentschluss nicht unmöglich machen. Ein erfahrungssatz und ein postulat führen Ġ. über den intellectualismus der philosophen hinaus. Dieses postulat aber hat noch eine kehrseite. Im interesse des handelns überhaupt muss gleiches unterschieden werden. Aber im interesse des freien handelns, des absoluten wirkens muss verschiedenes gleich sein. Nicht die verschiedenheit der dinge darf den willen, sondern der wille soll die verschiedenheit der dinge bestimmen. Indem also der wille unterscheidet, macht er verschieden. Das princip des unterscheidens und der unterschiede sind eins. Für den willen ist alles gleich, durch den willen ist alles verschieden. Ġ. sagt ausdrücklich: für den ewigen willen ist sein und nichtsein, die welt und das nichts gleich[23]. Die philosophen halten das sein für besser als das nichtsein, und weil Gott immer das beste möchte, so muss er ewig die welt wollen und wirken. Dieses müssen verträgt sich nicht mit Gottes allmacht und seinem freien willen. Der ewige wille unterscheidet mit einem ursprünglichen act zwischen zwei möglichkeiten, die für ihn vollkommen gleich sind[24].

a) Ġ. ١٣ oben.

22 Diese tatsache, die bei Ġ. nicht nur für die äussere wahrnehmung gilt, hat schon Ritter, Gesch. der Phil. VIII p. 75 ff. ins rechte licht gestellt. Vgl. Munkiḍ bei Schmölders p. 80. Die qualitäten der sinnlichen dinge kann man nur durch erfahrung erkennen, das ist ein häufig wiederholter gedanke Ġ.'s. So sind wir für das geistige und übersinnliche auf die innere erfahrung angewiesen.

23 So Ġ. ٣٤ 18 f.: فتبيّن بهذا انه مهما نصوّر وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا. L. fol. 20a, 44 ff.

24 Dieselbe indifferenz Gottes lehrt von ähnlichen voraussetzungen aus Descartes, Medit. IV.

Damit will nun Ġ. nicht die reale verschiedenheit der veränderlichen dinge aufheben. Im gegenteil. Die welt ist für ihn der inbegriff aller verschiedenheiten. Veränderung im eigentlichen sinne gibt es nicht. Alles anderswerden ist nur ein anderssein, verschiedenheit. Die philosophen fassen die welt als einheitliches geschehen, als ursächlichen zusammenhang auf; für Ġ. ist sie blosser wechsel, eine vielheit verschiedener dinge. Um den letzten rest der gleichheit in der erscheinungswelt und in der welt der gedachten möglichkeiten zu beseitigen, müssen wir ein prinzip suchen, das gleiches unterscheidet. Dieses prinzip kann nur ein wille sein und die welt muss also als die wirkung eines ewigen willens gedacht werden. Für diesen willen ist die welt dem nichts gleich, auch gibt es für ihn keinen unterschied der zeitmomente. Die welt kann also entstanden sein. Ja, sie muss sogar geworden sein, denn das subject des entstehens und vergehens kann selber nicht ewig sein[a][25].

Uebrigens warnt Ġ.[b] davor, Gottes willen nach menschlicher analogie zu denken. In Gott, damit haben die philosophen recht, gibt es keinen zweck, keinen vorsatz, der an bedingungen gebunden wäre und, nachdem das gewollte erreicht ist, wieder verschwände. So hoch das göttliche denken über unser wissen erhaben ist, so hoch steht sein wille über unserem wollen.

2. Das zweite argument ist dem zeitbegriffe entnommen[c]. Der welt gegenüber ist Gott das frühere. Fasst man dies als

a) Ġ. ١٣ mitte.

b) Ġ. ١١ mitte.

c) Ġ. ١٤ mitte. L. 13a, 32 (das meiste fehlt).

25 In diesem satze liegt, wie wir aus I. R. und auch sonst wissen, der grund ausgedrückt, den die Mutakallim gewöhnlich gegen die ewigkeit anführten. Alle accidentien entstehen und vergehen in demselben momente, und darum kann auch das substrat dieser accidentien, d. i. die aus einer bestimmten vielheit von atomen bestehende körperwelt nur entstehend und vergehend gedacht werden. Von diesem prozess des entstehens und vergehens aus schliessen die Mutak. auf die zeitlichkeit der welt und auch auf ihren ewigen schöpfer. Von diesem beweise hält Ġ. offenbar weniger. Ihm kommt es nur darauf an, zu zeigen, dass wir sein und nichtsein, sowie die besonderung des seins nur aus einem wollenden wesen erklären können.

ein verhältnis des wesens oder des ranges d. h. als ein ursächliches verhältnis auf, dann sind Gott und welt gleichzeitig, entweder beide entstanden oder beide ewig. Nimmt man dagegen das frühersein in zeitlichem sinne, sodass Gott vor der welt, die welt nach ihm wäre, dann folgt daraus die annahme, dass es vor der existenz der welt und der zeit eine (andere) zeit gab, in der die welt nichtexistirend war, und zwar eine zeit, die einerseits anfangslos, andererseits bei der weltschöpfung ihr ende fand. Das aber ist ein widerspruch. Folglich muss die zeit, und, da sie ein ausdruck für das mass der bewegung ist, mit ihr die bewegung und das bewegte, die welt, ewig sein.

Zunächst [a] wendet Ġ. ein, dass dieser gedankengang sich richte gegen die raumvorstellung der philosophen. Sie halten nämlich den raum für endlich begrenzt. Aber in dieser beziehung sind raum und zeit sich völlig gleich. Im bewusstsein der wichtigkeit dieser gleichsetzung wird Ġ. nicht müde, diesen gedanken zu wiederholen. Wie der raum zum körper, so verhält sich die zeit zu der bewegung des körpers. Wer die ewigkeit der zeit annimmt, muss auch die unendlichkeit des raumes behaupten. Der endlosen dauer entspricht die unendliche ausdehnung. Ebenso wenig wie anfang und ende der zeit, können wir uns die äusserste grenze des raumes vorstellen; wir suchen hinter der umschliessungsfläche immer wieder einen leeren oder vollen raum [26].

a) Ġ. ١٥ 18 ff. L. 13b, 31 rechts.

26 Das leere und das volle: ar.: الخلا und الملا beziehen sich auf den raum. Herr Dr. Ludw. Hannes in seiner dissertation über eine abhandl. des Averroes (Ueber den materiellen Intellekt), 1892 gedruckt, übersetzt die den arabischen termini entsprechenden hebräischen bezeichnungen (auf S. 37 seiner diss.) רקות und מלוי mit „zeit und raum". Nun soll zwar nach den Pythagoreern die zeit wie das leere aus dem unendlichen raum gekommen sein (Zeller I[4] p. 405 f.), aber dass man je die zeit als das leere bezeichnet hätte, ist wenigstens bei den arabern ausgeschlossen. Die Encyclopedisten (Lautere Brüder, vgl. Dieterici, die Naturwiss. der Araber p. 1 ff.) wissen nichts davon, obgleich sie sonst alles wissen, besonders wenn es einen pythagoreischen anstrich hat. Die übersetzung des Herrn Hannes erklärt sich aber sehr einfach. Steinschneider, auf den er sich bezieht, teilt uns, Alfarābī, S. 119, den titel einer schrift von

Im interesse seiner schöpfungslehre, nach dem auch raum und zeit geschaffen sind, kann Ġ. die unendlichkeit von raum und zeit nicht annehmen. Es ist, wie er behauptet, eine schwäche unserer vorstellungskraft, dass wir raum und zeit nur so vorstellen können. Wie der verstandesbeweis aber zu einem endlichen raume führt, so auch zu einer endlichen zeit.

Ġ. lehrt also die idealität des unendlichen raumes und der unendlichen zeit, aber in einer etwas unklaren verquickung stützt er diese lehre auf die relativität des endlichen raumes und der endlichen zeit. Raum und zeit sind den dingen nicht wesentlich, sondern blosse verhältnisse der dinge zu uns. In dem raume gibt es kein absolutes oben und unten, in der zeit kein absolutes früher und später. Conseqaent führt diese anschauung zu der idealität des raumes und der zeit überhaupt. Das letzte wort Ġ.'s[a] heisst ohne einschränkung: „raum und zeit sind der vorstellung eigentümlich, sie gehören zu ihrem gebiet. Wenn der gegner die ewigkeit des körpers annimmt,

a) Ġ. ١٩ 21 ff. L. fehlt.

Razi mit: „Ueber das Leere und Volle, die Zeit und den Raum." Danach übersetzt Hannes.

Hieran schliesse ich einige bemerkungen über die theorie der unendlich vielen kreisbewegungen, die in der geschichte des epigonenhaften denkens eine grosse rolle spielen, auch von den philosophen und Ġ. [٩ u. s. w. (mitte)] breit erörtert sind, aber nicht verdienen, in den text aufgenommen zu werden. Die vorstellung, die zeit sei das mass oder die zahl der kreisbewegungen des himmels, war sehr allgemein bei den arabern (Dieterici, Weltseele p. 148). Aber diese bewegungen gehen ins unendliche, ist nun ihre zahl eine grade oder ungrade? Ferner braucht die eine himmelssphäre mehr zeit zu einer drehung als die andere, wie verhalten sich diese unendlichen grössen zu einander? Auf diese fragen Ġ.'s antworten die philosophen, wirklich sei doch nur die jetzige bewegung, während die vergangenen und zukünftigen bloss möglich seien. Die antwort befriedigt Ġ. nicht, denn was einmal in der unendlichen vergangenheit wirklich war, muss doch gezählt werden, ebenso wie die unendlich vielen unsterblichen seelen, die es nach Ibn Sīnā geben kann. Die unendlichkeit der zeit kann nach Ġ. nur so beseitigt werden, dass man sie nicht der bewegung als ihr mass vorhergehen lässt, sondern als etwas mit der welt geschaffenes annimmt. Die welt ist dann nicht in der zeit, sondern die zeit in der welt. — Augustin kam bei seinen grübeleien über die zeit zu demselben schlusse. Conf. l. XI. Gottes schaffen ist zeitlos, das geschaffene aber zeitlich.

so stellt er sich doch seine entstehung vor; und wenn wir seine entstehung annehmen, so stellen wir uns doch oft seine ewigkeit vor. Ebenso verhält es sich mit der endlichkeit und unendlichkeit des raumes.“ [27]

Ġ.[a] wendet das nun auf das verhältnis zwischen Gott und welt an. Sagt man: Gott und keine welt mit ihm und: Gott und eine welt mit ihm, so darf man (trotz der zeitpräposition „mit“) an keine zeit denken. Das zeitverhältnis ist unwesentlich, es bedingt keinen unterschied zwischen beiden ausdrücken. Wesentlich unterschieden sind darin (d. h. für uns, nicht für den göttlichen willen, vgl. S. 12) nur die begriffe der existenz und nichtexistenz.

Von der zeit bleibt für Ġ. also nur die momentane beziehung der vorstellung, objectiv ausgedrückt die simultaneität übrig. Das zugleichsein trifft aber in keiner weise das sein der dinge an und für sich. Jede reale succession verschwindet. Da hat aber auch die zeitliche schöpfung, die Ġ. als lehre der religion verteidigt, gar keinen sinn. Ob die welt etwas früher oder später entstand, ist an und für sich gleichgültig.

Daraus, die realität der zeitfolge vorausgesetzt, folgern nun die philosophen, dass Gott die welt etwas früher oder später hätte schaffen können, und haben damit den übergang gewonnen zu dem dritten beweis, der sich um den begriff der möglichkeit dreht.

3.[28] Wenn[b] man die allmacht Gottes nicht einschränken will oder eine veränderung des unmöglichen in das mögliche für absurd hält, so muss man annehmen, dass das entstandene vor seiner existenz möglich war. Nun kann aber die möglichkeit der existenz[29] des entstandenen selbst nicht entstanden

a) Ġ. ١٥ oben. L. 13b, 20 links.
b) Ġ. ١٨ mitte. L. 15b, 53. 16a, 66.

27 Die zeit und der raum werden hier der vorstellung zugeschrieben, d. h. dem vermögen der meinung (*δόξα*), das begriffe auf das besondere anwendet. Solchen begriffen entspricht aber, nach Ġ., keine realität.

28 Bei Ġ. zwei beweise: der dritte geht von dem abstracten begriff der möglichkeit aus, der vierte verlangt dann ein substrat, die materie, dafür.

29 Eine notiz über „existenz“ und „existirendes“ (موجود, وجود) ist hier am platz. I. R. ٩٩ z. 17 ff. gibt uns nach Alfarābī einige

sein, denn dann geht die reihe der möglichkeiten ins unendliche. Also ist die möglichkeit ewig, folglich auch das mögliche, die welt. Die möglichkeit ist nämlich nichts an und für sich existirendes[a], keine substanz, sie muss vielmehr als attribut in einem subjecte vorhanden sein. Subject der möglichkeit kann nicht Gottes allmacht sein; in dem falle müsste man sagen: Gott kann, weil er kann; während er etwas nur kann, weil es möglich ist. Subject der möglichkeit kann auch nicht das wissen sein, denn die möglichkeit ist ein wissensobject, von dem wissen verschieden, ausser dem verstande existirend. Also muss man als subject der möglichkeit aller entstandenen dinge etwas ewiges annehmen, nämlich eine ewige materie. Bewegung (I), zeit (II) und ihr substrat (III), die materie, sind ewig, und in diesem dreifachen sinne ist die welt als ganzes ewig.

Hier liegt eine eigentümliche verschiebung der aristotelischen lehre vor. Bei Aristoteles ist die *δύναμις*, die er Met. V, 12 u. ö. erörtert, als etwas reales gedacht: sie soll das werden am sein erklären. Aber der begriff der *δύναμις* ist mehrdeutig: sie ist nicht nur das vermögen, etwas zu tun oder zu leiden, sondern auch die (denk-)möglichkeit. Im ersteren falle ist ihr gegensatz die wirklichkeit (*ἐνέργεια* oder *ἐντελέχεια*), im zweiten falle einerseits die (denk-)unmöglichkeit (*ἀδυναμία*),

a) Ġ. ١٨ unten.

bemerkungen darüber. Die arabischen übersetzer suchten ein wort, um sowohl das möglich als das wirklich seiende, sowol die substanzen als die accidentien zu bezeichnen (stoisches *ὄν*), um das wesen (ذات) oder das ding (شى) auszudrücken (Aristot. *οὐσία*) und fanden dafür nur ein abgeleitetes wort (موجود). Aber das seiende ist das eine, das nicht abgeleitet oder zusammengesetzt ist u. s. w., darum versuchten es andere mit der copula des satzes und bildeten هُويّة, jedoch ohne erfolg, denn es war ein künstliches wort. Auch موجود (sonst kein ungewöhnliches wort) war in diesem sinne kein wort der sprache, bot aber weniger schwierigkeit. Ueber den begriff der existenz an einem anderen Orte. Ich bemerke hier nur, dass ich bei den philosophen in der regel: „existenz und existirendes“, bei I. R. dagegen „sein und seiendes“ übersetze. I. R. ist realist, fasst also die vielheit der existirenden dinge als abstufungen des e i n e n seins auf. Eine wirkliche trennung zwischen „sein und existenz“ gibt’s für ihn nicht.

andererseits die (denk-)notwendigkeit (*ἀνάγκη* oder *τὸ ἐξ ἀνάγκης ἀληθές*). Aristoteles unterscheidet diese begriffe nicht scharf; das hauptgewicht fällt aber auf die seite des seins, auf das mögliche und das wirkliche. Allmählich bekommt die andere seite das übergewicht: sowol bei den arabischen philosophen und den christlichen theologen des mittelalters als in der schule Wolff's zeigt sich diese scholastische tendenz nach dem begrifflichen hin. Zugleich mit dieser tendenz fallen auch die begriffe auseinander; das bedeutet aber zunächst nur eine vervielfältigung und begriffliche unterscheidung, keine anwendung auf verschiedene gebiete. Je mehr das begriffliche denken sich spaltet, um so mehr fällt für den realisten (im mittelalterlichen sinne) die wirklichkeit auseinander.

Die hauptbegriffe des aristotelischen systems sind das mögliche und das wirkliche, die arabische philosophie dagegen, vor allem Ibn Sīnā, hat zum ausgangspunkt die unterscheidung des möglichen und des notwendigen. Während aber das notwendige mit der notwendigkeit eins ist. fällt das mögliche auseinander. Das mögliche oder die materie wird gedacht als vermögende substanz[30], deren reales attribut die möglichkeit (der entstehenden dinge) ist.

Die Mutakallim haben das verdienst, diese begriffshypostasirung, die nicht unterscheidet zwischen existirenden kräften (vermögen, dispositionen) und gedachten möglichkeiten, zwischen wirklicher tat und gedachter notwendigkeit, aufgedeckt zu haben. Zunächst von dem problem der göttlichen allmacht aus. Gott hat die welt geschaffen, nicht weil sie möglich war, sondern weil er es konnte und wollte, und die welt ist nur möglich, wenn gott sie will, erst in dem augenblick ihrer verwirklichung.

30 Die substanz ist bei Ar. auch subject, substrat, *ὑποκείμενον*. Nun ist die materie *ὑποκείμενον*. Trotzdem sträubt sich Ar. dagegen, die materie *οὐσία* zu nennen, denn das ist die form. Hier setzt nun als folge einer von den Commentatoren überkommenen naturalistischen erklärung des Ar. die terminologische umbildung der araber ein, die in I. R. ihren höhepunkt erreicht. Die materie wird zu einer substanz, ja zu der substanz der welt, und die form ein accidens. Der materiellen substanz, dem realen sein, steht dann die geistige substanz, das ideale sein, gegenüber. Dieser dualismus wirkt weiter, bis Spinoza mit der einen substanz kommt (abgesehen davon, dass er nicht der erste war).

Dieser gedanke wirkt natürlich auch bei Ġ. mit, wenn er ihn auch nicht ausdrückt. Er greift die philosophen anders an[a], und hier gelingt es ihm am besten, ohne sich selbst in widersprüche zu verwickeln, den beweis der philosophen zu entkräften. Aus der ewigkeit der möglichkeit die ewigkeit des möglichen zu schliessen, ist nach ihm ein trugschluss. Wenn die möglichkeit ein subject haben muss, dann gilt dasselbe, wie die philosophen zugeben, ebenso von der unmöglichkeit. Wie kann man aber die unmöglichkeit als ein reales attribut auffassen? In der realen welt entspricht die möglichkeit der wirklichkeit ohne rest[b]. Alles mögliche ist da wirklich und nur das wirkliche möglich. Möglichkeit, wie unmöglichkeit und notwendigkeit, sind weiter nichts als bestimmungen des denkens, nur im verstande haben sie ihre wirklichkeit. Was wir uns nur als existirend denken können, das ist notwendig (für uns), was wir nicht als existirend denken können, unmöglich, alles andere aber möglich. Wir haben es hier mit reinen verstandesbestimmungen zu tun, denen in der aussenwelt nichts reales entspricht. Wenn die philosophen dies für absurd halten[c], dann ist auch absurd, was viele behaupten, dass nämlich in der äusseren wirklichkeit nur sinnlich-wahrnehmbare einzeldinge existiren, während die universalien nur im intellekt, nicht in den dingen ihre existenz haben. Wie mit den universalien verhält es sich auch mit den begriffen der möglichkeit, unmöglichkeit und notwendigkeit.

Zum schluss wendet Ġ. sich gegen die seelenlehre des Ibn Sīnā. Nach Aristoteles ist die seele die form des leibes, wenn auch der von aussen kommende *νοῦς* als etwas fremdartiges sich eigentlich nicht damit vereinigen lässt. In der nacharistotelischen philosophie wird die psychologie dualistischer, auch bei den arabern. Bei Ibn Sīnā kann von einem verhältnis zwischen seele und leib eigentlich nicht die rede sein. Die seele ist dem körper nicht eingeboren, weder ein körper noch ein körperliches vermögen, und besteht nach dem tode gesondert fort. Aber sie ist entstanden und war also vor ihrer entstehung möglich. Da nun der körper nicht als

a) Ġ. ١٩ 12 ff. L. 16a, 42.

b) Ġ. ١٨ oben. Ġ. ٣٠ oben. L. 15b, 22 ff.

c) Ġ. ٢٠ 10 ff. L. 17a, 1 ff.

subject der seele gedacht werden darf, so fragt es sich, was subject für ihre möglichkeit sei? Die philosophen antworten, die materie sei das subject, denn sie habe die möglichkeit, von der seele geleitet zu werden. Darauf erwidert Ġ.: also lassen sich nach euch actives und passives, das vermögen, etwas zu tun, und die möglichkeit, etwas zu leiden, nicht unterscheiden.

Diese aporie liegt in dem begriff der materie. Schon Aristoteles konnte den begriff der reinen möglichkeit, deren attribut die „beraubung“ (*στέρησις*), nicht durchführen. Eine *δύναμις* ohne activität lässt sich schwer denken, und wie sie ohne aktivität zur aktualität kommen soll, ist nicht leicht einzusehen.

II. Dass Ġ. in den behauptungen der philosophen widersprüche nachgewiesen hat, erkennt I. R.[a] an. Aber teils rühren diese daher, dass Ġ. die philosophen nicht verstanden hat, teils haben sie ihren grund darin, dass die jüngeren die lehre der alten nicht rein erhalten haben.

1. I. R. will Aristoteliker sein. Darum ist ihm schon der erste beweis etwas bedenklich, zwar nicht wegen der theorie der mittelwesen, sondern weil die philosophen von dem unveränderlichen sein Gottes auf die ewigkeit seiner wirkung schliessen. Gegen den gedanken, dass dem ewigen, unveränderlichen wesen eine ewige wirkung entsprechen müsse, hätte Aristoteles nichts einzuwenden gehabt. I. R. hat es auch nicht, aber die neuplatonische nuance des gedankens hat er richtig herausgefühlt. Das ewige ist ihm nicht das absolut wandellose, unveränderliche, sondern die fertige, vollkommene „tat“. Es verändert sich nicht nur nicht, es k a n n sich nicht verändern. Das betont I. R. viel energischer als die philosophen bei Ġ. Nicht die veränderung blos, sondern das vermögen (nach Arist. Met. V, 12, 1020 a, 5 die *ἀρχὴ μεταβλητική*) muss von Gott verneint werden. In Gott gibt es kein vermögen, von diesem satz aus greift I. R. die willenstheorie des Ġ. an.

Der „tat“ gegenüber steht das vermögen, das bald reine (indifferente) möglichkeit, bald wahrscheinlichkeit oder unwahrscheinlichkeit ist. Je mehr das vermögen sich der „tat“ nähert, um so weniger braucht es eine äussere ursache zu

a) I. R. ٢—٣٩.

seiner verwirklichung. Die vollkommene „tat“ ist ursachlos, unveränderlich, kann also nicht zu irgend einer zeit anfangen oder aufhören zu wirken. Das wirken in der erscheinungswelt ist entweder naturnotwendig oder es geschieht mit willen und wahl. Naturnotwendig kann das göttliche wirken nicht genannt werden: das prinzip der natur muss höher sein als die natur selbst[a]. Aber einen willen darf man ihm auch nicht beilegen: der wille ist ein vermögen, das begehren des handelnden nach der „tat“; wenn er handelt oder das begehrte erhält, hört das begehren auf und das gewollte tritt ein. Wenn einer etwas ewig will, so ist damit die möglichkeit des gegenteils und folglich der wille selbst aufgehoben. Ein ewiger wille ist denkbar, aber nur als vermögen. Der wille deutet immer auf einen mangel hin, den wir aber im wesen Gottes nicht denken können. Wenn in ihm der wille der „tat“ voranginge, so wäre das erste wesen als solches keine „tat“, als agens nicht ewig. Dann lässt sich auch ein unmotivirter wille nicht vorstellen. Der wille wählt sich von zwei gegensätzen, die nie völlig gleich sein können, immer das beste. Das gegenteil wäre reine willkür, vom zufall nicht zu unterscheiden. Die demonstration führt uns also dazu, Gottes wirken als über die gegensätze von natur und willen erhaben zu denken.

Auf diesem wege der unterscheidung zwischen vermögen und „tat“ gelangt I. R. von der welt zu Gott. Mit aller energie verteidigt er den grundsatz der philosophen[b], dass es aktuelle existenzen nicht ins unendliche geben könne, seien es körper oder seelen. Deshalb verwirft er auch die seelentheorie Ibn Sīnā's, „die keiner der alten gelehrt hat.“ Wenn aktuelles ins unendliche gehen könnte, dann müsste unendliches vergleichbar sein. Aber zwischen zwei unendlichen grössen (I. R. behauptet's) gibt es kein verhältnis. Wenn das unendliche teilbar wäre, müsste der teil ebenso unendlich wie das ganze sein. Bei den kreisbewegungen von unendlich vielen bewegungen zu reden, ist deshalb ein unsinn: es gibt nur eine continuirliche bewegung, von deren teilen man nicht sagen kann, dass sie anfingen oder aufhörten. Etwas anders verhält es sich, wo das vorhergehende nicht bedingung (wie

a) L. 8b, 30 ff.
b) L. 9a, 63 ff. rechts.

bei der kreisbewegung), sondern ursache des folgenden ist, wie z. b. beim menschen: der eine mensch ist ursache des andern ins unendliche. Hier ist aber das unendliche nicht wesentlich, sondern blos per accidens, d. h. die unendliche anzahl der individuen ist durch die materie möglich. Soll ein mensch entstehen, dann ist die bedingung dafür, dass ein anderer vergehe, damit es materie gebe. Dies kann sich ins unendliche wiederholen, aber unendliches ist nie aktuell, sondern immer nur potentiell oder per accidens. So dreht sich das entstehen und vergehen im ewigen kreise der möglichkeit herum, während Gott das ewig wirkliche, ruhende zentrum ist. Bei der welterklärung muss man nie von dem zeitlichen, entstandenen, veränderlichen, nicht von dem einzelgeschehen also, ausgehen (gegen Ġ., z. t. auch gegen die philosophen), denn dann kommt man im unendlichen fortgang nicht zum abschluss; sondern man fange wie die alten an mit der existenz des ewigen wechsels. Nicht die entstandenen einzeldinge, sondern der ewige kreislauf des geschehens führt uns auf ein erstes prinzip, das ursache der ewigen bewegung und veränderung ist. Dieses ewige prinzip nun muss ohne jede hemmende schranke d. h. immateriell sein. Es ist ohne vermögen, fertig, vollkommen, ruhe- und stützpunkt, ausgangs- und mittelpunkt des ganzen. Aber jeder einzelne teil des kreises ist von einem andern teil bedingt und selbst bedingung für einen andern, folgt desshalb als einzelnes nicht unmittelbar aus Gott.

Somit kommt I. R. zu demselben resultat wie die philosophen bei Ġ. Die ewige kreisbewegung vermittelt zwischen Gott und der erscheinungswelt. Die welt als ganzes ist ewig, alle ihre teile aber sind entstanden.

2. Der zweite beweis[a] der philosophen, dem zeitbegriff entlehnt, ist nach I. R. nicht richtig. Man kann nicht sagen, Gott hätte die welt früher oder später schaffen können, denn der begriff der zeit ist auf Gott überhaupt nicht anwendbar. Was von Gott ausgesagt werden kann, ist zeitlose gegenwart[b]. Will man also die annahme einer zeitlichen weltschöpfung wirksam bekämpfen, dann muss man den beweis anders formuliren, dann muss man nicht von Gott, sondern von uns, von dem jetzigen

a) I. R. ٢١. L. 13 a, 40 ff.
b) L. 10 b, 17 ff. rechts.

augenblick ausgehen und fragen: könnte die entstehung der welt vom jetzigen augenblick weiter entfernt sein oder nicht? u. s. w. . . .[31] Wie Gott über den gegensatz zwischen naturnotwendigem und wollendem agens erhaben ist, so steht er auch über dem zeitlichen, das anfang und ende, und dem zeitlichen, das ohne anfang und ende ewige dauer hat. Alles, was in der zeit anfängt, hört auf, aber die zeit dauert ewig. Der jetzige augenblick ist nicht etwa das ende der vergangenheit oder der anfang der zukunft, denn die zeit ist continuirlich. Trotzdem hat die ewige dauer den character des zeitlichen: es ist die dauer des bewegten und nur das unbewegte ist im absoluten sinne ewig d. h. zeitlos. Von diesem gesichtspunkt aus wäre es vielleicht besser die welt als das dauernd bewegte nicht „ewig", sondern „immer entstehend" zu nennen, nicht von ewigkeit, sondern von anfangs- und endlosigkeit der welt zu reden[32].

Nach diesen bemerkungen wendet I. R. sich gegen Ġ.[b] Dieser hat, so behauptet I. R., die zeit zu einer blossen vorstellung gestempelt, zu etwas, „das die seele macht", aber damit hat er die bewegung und das bewegte, die ganze erscheinungswelt, vernichtet, für die wir kein anderes mass der schätzung haben als die zeit. Wir müssen nämlich zwei verschiedene arten des seienden annehmen: ein unbewegt zeitloses und ein bewegt zeitliches, zu dessen wesen die zeit gehört. Die eine art kann sich nicht in die andere verwandeln,

a) L. 13a, 12 ff. rechts.
b) L. 13b, 61 ff. rechts.

31 Denselben gedanken spricht Ġ. (IV) so aus, dass er an die stelle des „früher- oder später-seins" dieser welt, wovon die philosophen reden, die annahme setzt, wir könnten uns eine zweite, dritte welt u. s. f. denken mit immer mehr kreisbewegungen, oder mit länger dauernden kreisbewegungen, so dass wir da immer mehr zeit bekämen. Das ist doch auch von uns aus geredet. Aber I. R. hat den gedanken klarer gefasst.

32 I. R. kehrt also wieder zurück zu der platonisch-aristotel. unterscheidung zwischen endloser zeit nnd ewigkeit (Tim. 37. 38. Ar. Phys. IV, 12). Die bestimmte unterscheidung einer doppelten ewigkeit scheint von Proklos zu sein: *διττὴ ἤ ἡ ἀϊδιότης, αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη· στοιχ. θεολ.* 55. Der gedanke ist derselbe, aber kleine terminologische verschiedenheiten zeigen, auf welcher seite die interessen liegen.

also ist es ausgeschlossen, dass das unbewegte zu irgend einer zeit bewegung annehme. In gewissem sinne ist die bewegung notwendig, weil ewig.

Dass Ġ. die zeit wie den raum behandelt, ist nach I. R. eine sophistische verwechslung. Der raum hat eine lage, ist ein ganzes, d. h. endlich, aktuell, während bewegung und zeit keine lage haben, kein ganzes bilden. Raum und körper sind endliche grössen, zeit und bewegung nicht, sodass man von der zeit nicht auf den raum schliessen darf oder umgekehrt. Von der zeit haben wir nur das jetzt, das von beiden seiten begrenzt ist, während die punkte im raume coexistiren und der kugelkörper nur eine grenze hat. Ausserdem ist der raum die grenze der körper, die als accidens an ihrem subjecte existirt d. h. der raum besondert sich nach der vielheit der ihn enthaltenden körper. Aber die zeit ist wie die zahl, darum nennt sie Aristoteles nicht nur das mass, sondern auch die zahl der bewegung. Mögen die gezählten dinge viel sein, eine zahl umfasst sie, und wenn auch der bewegungen und der bewegten dinge viel sind, eine zeit misst sie. Der raum mit seiner vielheit kann nicht unendlich sein, aber die zeit, die eine ist, hat weder anfang noch ende.

Der raum existirt also nach I. R. in den dingen[33] als accidens, darum gibt er auch die relativität des raumes nicht zu. Es gibt ein absolutes oben und unten, weil es ein leichtes und ein schweres gibt. Die analogie mit der zahl könnte aber leicht dazu führen, die zeit als blosse vorstellung aufzufassen. I. R. sagt: „wie vor dem gezählten eine zahl ist, so ist notwendig vor einer entstandenen bewegung eine zeit. Wenn nämlich die zeit entstände durch die existenz der bewegung, mit der sie verbunden ist, so wäre die zeit nur aufzufassen zusammen mit dieser bewegung.“ D. h. der raum ist nur zusammen mit dem körper, dessen grenze er ist, und wird mit diesem körper aufgefasst, aber die zeit, die nach analogie des raumes anfang oder ende einer bewegung wäre, ist unabhängig

33 Theophrast wirft dem Arist. vor, dass nach seinem raumbegriffe nicht jeder körper im raume sei (Zeller II, II^3 p. 823 f.). Nach I. R. ist der raum ein accidens des körpers, nicht dessen gefäss, also im körper. Das ist auch die ansicht der lauteren Brüder. Es ist eine consequenz der aristotel. lehre von der endlichen geschlossenheit der körperwelt.

von der bewegung und ohne sie auffassbar. Menschen, von ihrer geburt an in einer höhle eingesperrt, würden die zeit auffassen, ohne dass sie etwas von den bewegungen dieser welt sinnlich wahrgenommen hätten (I. R. S. רי).

Man könnte meinen, hier einen Kant zu hören, der die idealität der zeit beweisen will. Das liegt aber dem I. R. durchaus fern. Dass die zeit der bewegung vorangehen müsse und ohne sie aufgefasst werden könne, meint er nicht so, als ob wir mit der zeitvorstellung an die bewegten dinge heranträten. Im gegenteil. Er tadelt es scharf an G., dass dieser die zeit zu einer vorstellung herabsetze. Die zeit, sagt I. R., ist etwas seiendes, von dem wir nicht blos eine vorstellung, sondern auch einen reinen denkbegriff haben. Die auffassung einer zeit, die anfang und ende hat, gehört zum gebiet der vorstellung, der meinung, aber die auffassung der zeit als einer ewigen dauer ist sache des reinen verstandes, der das wesen der dinge begreift. Die zeit ist ja das mass des ewigen kreislaufes, und diese ewige unveränderliche bewegung ist mit den bewegungen „dieser (niederen) welt" nicht zu vergleichen.

Mit der zeit verhält es sich also ganz anders als mit dem raum. Mag man sich den raum unendlich vorstellen, das denken fordert seine endlichkeit. Die zeit aber wird als unendlich gedacht; als ewige dauer ist sie etwas reales, in dem die bewegung ist: sie ist ja das mass der bewegung und das gemessene ist in dem mass. Alles einzelgeschehen ist mit der zeit, nicht in der zeit, kann also ohne die zeit (als denkbegriff der ewigen dauer) aufgefasst werden, wie man die zeit denken kann ohne die (teil-)bewegung, die anfang und ende hat; aber der kreislauf des geschehens ist in der zeit, kann infolge dessen nicht ohne die zeit aufgefasst werden, wie andererseits die zeit nicht für sich, sondern nur als mass für die dauer der bewegung gedacht werden kann. Wenn also I. R. (vgl. S. 24) behauptet, die zeit sei unabhängig von der bewegung und ohne sie aufzufassen, dann kann er nur eine (teil-)bewegung damit meinen, eine bewegung, die entsteht und vergeht, nicht die bewegung überhaupt, obgleich die zeit als das mass der bewegung begrifflich der bewegung vorhergeht.

Die bewegung ist nach I. R. in der zeit, die bewegungen sind mit der zeit. Auf den (unendlichen) raum angewendet wäre das: der (absolute) körper ist in dem raume, die ein-

zelnen körper sind **mit** dem raume. Statt dessen behauptet aber unser philosoph: die körper sind nicht im raume, sondern der raum ist in den körpern. Es liegt in der abhängigkeit von antiken vorstellungen, dass I. R. nicht in derselben weise wie bei der zeit die unendlichkeit des raumes annimmt. In der bekannten weise sucht er die endlichkeit desselben aus der kugelgestalt begreiflich und durch den unterschied des potentiellen und aktuellen evident zu machen. Vergebens. Aktuell existiren heisst nach dieser auffassung im grunde doch nur: zugleichsein im jetzigen augenblick, coexistiren in endlicher unserer vorstellung fassbarer weise.

3. Hier zeigt sich I. R. als realist[a]. Notwendigkeit, möglichkeit und unmöglichkeit existiren realiter in den dingen. Die möglichkeit ist eine zweifache: einmal in dem handelnden subject, wo sie die notwendigkeit zum gegensatz hat, und zweitens in dem leidenden, aufnehmenden subject, in dem ihr die unmöglichkeit gegenübersteht. Wie die möglichkeit, verlangt auch die unmöglichkeit ein subject. I. R. definirt die möglichkeiten gradezu als **dinge**, die mit den dingen notwendig verknüpft sind, sei es nun, dass sie den dingen vorangehen oder mit ihnen gleichzeitig sind. Bei den ewigen dingen ist die möglichkeit notwendig, d. h. was ewig sein kann, das muss ewig sein.

So gehören denn auch notwendigkeit, möglichkeit und unmöglichkeit zu den wahren ideen, die mit ihrem gegenstande übereinstimmen. Was aber in der äusseren wirklichkeit der unmöglichkeit entsprechen soll, wird von I. R. nicht erklärt. Er weist zwar auf die lehre der Muʿtazilah hin, nach der das nicht-existirende existirt, d. h. eine gewisse realität besitzt; auf die ansicht der philosophen, dass existenz und nicht-existenz gegensätze sind, die ein und dasselbe subject verlangen, wie möglichkeit und unmöglichkeit[34]; aber er fügt hinzu, dass nicht-existenz nie das absolute nichts, sondern blos

a) I. R. ٣١٠ L. 16.

34 Es geht nämlich nicht an, das unmögliche als das noch-nicht-mögliche zu bezeichnen. I. R tat es auch nicht, denn alles, was im augenblicke wirklich ist (mit ausnahme der reinen „tat“, Gott) hat eine ewige möglichkeit, und von einem noch-nicht-möglichen zu reden wäre der grösste unsinn.

das nicht-vorhandensein einer form, die beraubung oder die möglichkeit bedeute. Wo bleibt da aber die unmöglichkeit? Obgleich im begriff des unmöglichen liegt, dass es nie zur existenz kommt, so muss doch die unmöglichkeit nach I. R. existiren, als accidens eine gewisse realität besitzen. Zu diesem widerspruch kommt man, wenn man realistisch denkt.

Es versteht sich nach obigem von selbst, dass I. R. den conceptualismus bekämpft. Die allgemeinbegriffe existiren nach ihm im verstande wirklich, in den dingen aber dem vermögen nach. Wenn sie in den dingen überhaupt nicht existirten, so wären sie eben falsche begriffe, denn der wahre begriff entspricht seinem gegenstande. Sagen die philosophen also: die allgemeinbegriffe existiren im verstande, so heisst das nach I. R., der sich bemüht, die gegensätze auszugleichen: sie existiren wirklich im verstande. Aber sie (die philosophen) wollen eine potentielle existenz des allgemeinen, unabhängig vom verstande, nicht ausschliessen. Im gegenteil. Der allgemeinbegriff wird von den besonderen begriffen abstrahirt, in denen er der möglichkeit nach steckt. Diese allgemeinbegriffe kann man also unmöglich bestimmungen des verstandes nennen, denn sie haben nur einen sinn, insofern sie über die natur der dinge etwas aussagen. Wenn nicht, so wären denken und vorstellen nicht zu unterscheiden!

I. R. tadelt an Ġ., dass dieser die begriffe der möglichkeit u. s. w. zu den allgemeinbegriffen zähle. Wo, so fragt er, sind die verschiedenen besonderen möglichkeiten (a_1 a_2 a_3 u. s. w.), aus denen die möglichkeit als allgemeinbegriff (A) abstrahirt sein soll? Damit geschieht dem Ġ. unrecht. Er hat nur behauptet, möglichkeit u. s. w. seien bloss begriffe; dass diese annahme nicht absurd sei, erhellt aus einer argumentatio ad hominem, dass nämlich viele philosophen die allgemeinbegriffe nur als begriffe gelten lassen. Auf den einwurf I. R.'s hätte Ġ. sicher geantwortet, dass es gar nicht nötig sei, für jedes A verschiedene aa ausserhalb des verstandes zu suchen[35].

Wenn die philosophen von dem gedanken ausgegangen wären, dass alles wirken nur als wechselwirkung gedacht

35 Damit soll natürlich nicht gesagt sein, Ġ. sei kein Conceptualist.

werden könne, dann hätte Ġ. das nicht zugegeben aber die widerlegung wäre ihm weniger leicht gewesen. In folge der verwechslung des tatsächlichen und des begrifflichen ist das dritte argument das schwächste, und auch I. R. ist nicht im stande, es zu kräftigen. Das zeigt sich am deutlichsten darin, dass er wiederholt in gereiztem tone dem Ġ. dummheit und bosheit vorwirft. Nur zögernd erkennt er gelegentlich an, dass auch das schnelle pferd einmal straucheln müsse, oder, dass Ġ. vielleicht aus rücksicht gezwungen gewesen sei, seine wahre meinung zu verbergen.

§ 2. Endlosigkeit der welt.

Diese frage sieht zunächst, wie Ġ. bemerkt, als eine einfache folge der ersten aus[a]. Die beweise, die für die anfangslosigkeit der welt aufgestellt wurden, gelten auch in bezug auf die endlosigkeit. Aber es tritt ein neues moment hinzu, nämlich der begriff der nicht-existenz, und darum kann diese frage eine gesonderte behandlung beanspruchen. Nach Abu 'lHuḍail al-ʿAllāf[36] sind unendlich viele kreisbewegungen in der zukunft ebenso unmöglich und undenkbar wie in der vergangenheit. Wenn die welt einen anfang hat, muss sie auch ein ende haben: alles, was anfängt, hört auf.

Das ist nun nach Ġ. nicht nötig. Die endlosigkeit der welt ist für den verstand möglich, nur das religionsgesetz kann hier entscheiden. In der ausführung dieser überkommenen lehre[37] verwickelt Ġ. sich in widersprüche: er beruft sich

a) Ġ. ٢١—٢٤. L. 17b—20a.

36 Ueber ihn vgl. Haarbr. I 49 ff.; Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre p. 33; von Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen des Isl. p. 31 ff.; Dugat, p. 114 f. 202. Er war einer der bedeutendsten Muʿtazilah.

37 Diese anschauung, die uns auf den ersten blick etwas wunderlich vorkommt, ist sehr alt, weit verbreitet und wirkt noch heutzutage kräftig fort. Anaxagoras redet von einer zeitlichen bildung des stoffes, aber wie es scheint, nicht von einem aufhören der bewegung. Nach Platon dauert der entstandene himmel ewig fort. Ebenso Philo; Hermes Trismegistos, von den arabern hoch geehrt, behauptet: [*ὁ κόσμος*] *ποτὲ μὲν γενόμενος ἀεὶ δὲ ὤν*. (Zeller III, II³ p. 228). „Warum sollte der geist die welt, wenn er sie einmal zur ordnung gebracht hat, wieder ins chaos zurückstürzen?“ (Zeller

darauf, dass die unendlich vielen zukünftigen kreisbewegungen noch nicht wirklich sind, dass die entstandenen seelen ewig fortdauern. Das mag z. t. den philosophen gegenüber ad hominem gemeint sein, aber auch Ġ.'s denken hat sich nicht davon emanzipirt. Die grundlage dieser lehre liegt jedoch tiefer, ihr ursprünglicher sinn, und der kann dem Ġ. nicht fremd gewesen sein, ist folgender: wir können uns Gott nur als erstes vorstellen, brauchen ihn aber nicht notwendig als letztes zu denken. Seine allmacht konnte die welt nicht gleich ewig mit sich schaffen (das wäre ein widerspruch und dann hätte Gott einen genossen), aber sie ist im stande, die welt ewig bestehen zu lassen. (Vgl. Anm. 37.)

Die philosophen aber versuchen die endlosigkeit zu beweisen, zunächst mit empirischen gründen, von denen Ġ.[a] als beispiel einen mitteilen will. Er soll von Galen stammen und lautet: wenn die sonne zu existiren aufhören könnte, so müsste sie in einer bestimmten zeitdauer eine abnahme zeigen. Aber seit tausenden von jahren hat sie für die beobachtung dasselbe maas. Dass sie in langen zeiten nicht abnimmt, weist darauf hin, dass sie überhaupt nicht vergeht[38].

Diesem beweise liegen natürlich die vorstellung der himmelskörper als lebewesen und die überzeugung von der unvergänglichkeit alles seienden als solchen (wir nennen das erhaltung der materie und der kraft) zu grunde. Aber Ġ. nimmt die philosophen beim wort und hat da leichtes spiel. Der beweis ist falsch, denn erstens ist er hypothetisch[39], d. h. er

a) Ġ. ٢١ unten. L. 18b, 14 links.

I^4 p. 899). Der glaube an die individuelle unsterblichkeit entstandener seelen ist auf anthropol. gebiete dasselbe. Dass wir geworden sind, ist uns klar, dass wir aufhören, haben wir an uns selbst noch nicht erfahren.

38 Wo Galen das behauptet, weiss ich wieder nicht, auf jeden fall war es nur die neue form eines älteren gedankens. In der schrift des pseudo-Ocellus περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, die Galen gekannt und benutzt haben kann, kommt folgendes vor: alles, was entsteht und vergeht, ist in allmählicher zu- und abnahme begriffen, und das macht sich in der veränderung bemerklich; an dem all, dem weltganzen ist aber keine solche veränderung zu bemerken. (Zeller III, II^3 p. 131).

39 Ġ. kritisirt hier den hypothetischen, am anderen orte den disiunctiven schluss, weil eine hypothese keine demonstrative gewissheit gibt und in einer mehr als zweigliedrigen disiunc-

setzt voraus, dass das existirende nur auf dem wege des allmählichen abnehmens aufhören kann, während das abnehmen nur eine art, wenn auch die gewöhnliche art des vergehens ist; und zweitens ist die grösse der sonne uns nur annähernd bekannt (etwa 170 mal grösser als die erde) und es ist sehr gut möglich, dass sie in der zeit, in der sie beobachtet wurde, etwas abgenommen hat, ohne dass dies bis jetzt der wahrnehmung bemerklich wäre.

Mehr mühe macht das argument, das von dem begriff der nicht-existenz ausgeht[a]. Die schöpfungslehre verlangt ja, dass man sich das reine nichts denke, in ihrem gefolge hat man ein scharfsinniges spiel mit dem nichts getrieben. So stark ist der drang des denkens im menschen, dass er lieber versucht, das nichts zu denken, als überhaupt nicht zu denken.

Nach den philosophen ist die nicht-existenz gleich noch-nicht-sein, potentiell sein, oder nicht-mehr-sein, dagegen ist das reine nichts absolut unvorstellbar. Das substrat der welt, die materie, ist ewig, es kommen und gehen nur die formen und accidentien. Alles geschehen ist ein wechsel, vom nicht-sein zum sein und vom sein wieder zum nicht-sein. Nur in bezug auf etwas, an einen andern lässt sich dieser prozess denken. Die reine nicht-existenz ist nichts, wie kann sie da eine wirkung Gottes oder des ewigen willens sein? Dass Gott positives schaffe, wäre noch einigermassen begreiflich, dass er aber absolut vernichten, das nichts wirken sollte, ist absurd.

Auf diese frage haben die Mutakallim[40] vier verschiedene

a) Ġ. ٣٢ mitte. L. 18b, 44.

tion niemals die gewähr liegt, dass die disiunction vollständig sei. Gegen den kategorischen schluss, die richtigkeit seiner prämissen vorausgesetzt, hat er nichts einzuwenden. Der satz des widerspruchs ist ihm über jeden zweifel erhaben und die logische consequenz ist ihm ebenso eine thatsache des bewusstseins, wie die causalität des Willens. Darum hat Ġ. das verhältnis zwischen grund und folge nie angegriffen, wie die griechische skepsis.

40 Nirgends bei Ġ. und I. R. zeigt es sich, dass der name „Mutakallim“ nur für die orthodoxen dogmatiker im strengen sinne stehe: jeder, der über theologisch-philosophische fragen disputirt, heisst so.

41 Diese lehre ist nach I. R. ٤٠ 11 f. der behauptung der مر سمون gleich. Das können doch nur solche gewesen sein, die behaupteten, von Gott keine definition (حدّ), sondern nur eine beschreibung (رسم) geben zu können, wie das die philosophen im

antworten gegeben, die von den philosophen widerlegt werden. Etwas abgekürzt folgen hier behauptungen und gegenbehauptungen nach Ġ.'s darstellung.

1. Das wirken, das von Gott ausgeht,[a] so lehren die Muʿtazilah, ist etwas existirendes, nämlich die vernichtung, die er schafft (aber nicht in einem subject). Damit ist dann auf einmal die welt vernichtet, und die geschaffene vernichtung, die in sich selbst nicht ist noch in einem andern, braucht keine weitere vernichtung[41]. — Dagegen: die vernichtung existirt nicht, ist kein gegenstand des denkens und kann also nicht geschaffen werden. Wenn sie existirte, brauchte sie wieder eine vernichtung ins unendliche. Weiter folgt daraus, dass dann Gott nicht einige substanzen der welt vernichten könnte, sondern nur durch entstehenlassen der vernichtung alle weltsubstanzen auf einmal. Die vernichtung ist ja nicht in einem subject, nicht in der welt (das wäre ein widerspruch) und steht folglich zu allen weltsubstanzen in demselben verhältnis.

2. Die Karrāmȳah sagen: das wirken Gottes ist das vernichten und dieses vernichten ist etwas existirendes, das in seinem wesen entsteht. Subject des entstehens und vergehens, des schaffens und vernichtens ist Gott. — Eine solche veränderung in Gott ist undenkbar.

3. Nach den meisten Aschaʿrījah lässt sich das verschwinden der accidentien vorstellen, denn diese haben keinen bestand. Die substanzen dagegen haben einen bestand, der aber nicht als selbstständigkeit gedacht werden kann: die substanzen bestehen nicht durch sich selbst, sondern durch ein bestehen, das Gott in ihnen schafft. Dieses bestehen kommt zu ihrer existenz hinzu, dadurch existiren sie, und wenn Gott das bestehen nicht schafft, so hören sie auf. — Dass die ac-

a) L. 19, a, b.

allgemeinen behaupteten. Sie sind höchst wahrscheinlich identisch mit den Huḏailījah, den Anhängern des schon genannten Abu 'lHuḏail al-ʿAllāf. vgl. Anm. 36. Dann wird uns die kurze notiz Sahrastānīs, dass nach Abu 'lHuḏail Gott seinen Willen betätige ohne subject, deutlich. Derselbe gedanke (das schaffen ohne subject = materie) liegt der ganzen schöpfungslehre Ġ.'s zu grunde. Ġ. drückt sich etwas anders aus, aber seine lehre stimmt doch, was das schaffende wirken Gottes betrifft, am meisten mit diesem Muʿtazilah überein. Ġ. ist hier weit davon entfernt, einer der Aschaʿrijah oder gar ein orthodoxer der strengsten observanz zu sein.

cidentien keinen bestand haben, d. h. nicht zwei zeitmomente existiren, widerstreitet der sinnlichen wahrnehmung. Und wenn das bestehende besteht durch ein bestehen, so braucht dieses wieder ein bestehen ins unendliche.

4. Einige Aschaʿrījah lassen den mittelbegriff des bestehens weg. Nicht-existiren heisst einfach: Gott hört auf, bewegung und ruhe, verbindung und trennung in den körpern zu schaffen; dann können sie nicht mehr bestehen, sondern müssen verschwinden. — Beide parteien der Aschaʿrījah behaupten also, das vernichten sei kein schaffendes wirken, sondern nur ein unterlassen des wirkens, da die nicht-existenz nicht als eine wirkung gedacht werden könne. Aber dass Gott je aufhören sollte zu wirken, ist wegen seines unveränderlichen wesens undenkbar.

Das gewicht der von den philosophen geltend gemachten gründe leuchtet Ġ. ein: er schliesst sich keiner dieser parteien unbedingt an [a]. Ihm ist vielmehr der vermittelnde erklärende begriff, wie bei der schöpfung, der absolute wille, die bewusste allmacht. Der ewige wille setzt absolut, ohne irgend welche vermittlung, das sein und das nichts. Nach den philosophen wechseln nur an derselben substanz die entgegengesetzten accidentien. Aber ruhe und bewegung z. b. sind reine gegensätze (contradiktorisch), wie sein und nicht-sein [42]. Mit jeder sinnlichen wahrnehmung oder geistigen perception entsteht etwas neues, das entweder ist oder nicht ist, bei dessen entstehen aber nicht das gegenteil (conträr) aufhört, bei dessen verschwinden nicht das entgegengesetzte eintritt. Sein und nichtsein sind mehr als accidentien der materie, es sind wesentliche bestimmungen (vgl. S. 16). Das nicht-sein ist um nichts unbegreiflicher als das noch-nicht-sein und nicht-mehr-sein. Das zeitmoment, das in „noch“ und „mehr“ liegt, ist der vorstellung eigentümlich und bietet dem denken keine erklärung. Alles geschehen ist eigentlich undenkbar. Entstehen und vergehen soll nur bei den substanzen absurd sein, aber bei den

a) Vgl. aber Anm. 41. Ġ. ٢٣ 10 v. unten. L. 19b, 47.
b) Ġ. ٢٤ oben.
c) Ġ. ٢٤ 11 ff. L. 20a, 28 ff.
d) Ġ. ٢٤ oben.

42 Schon Theophrast fragte, ob die ruhe etwas reales oder blos das aufhören der bewegung sei. Zeller II, II^{3} p. 822 f.

accidentien verhält es sich genau so. Auch das entstehen und vergehen der accidentien ist ein absolutes, dadurch, dass es in oder an einem andern vor sich geht, wird die sache selbst nicht verständlicher. Wie etwas in etwas anderes übergeht, zu etwas anderem wird, ist nicht einzusehen. Ferner, was accidentelles in oder an sich hat, muss selber accidentell sein. Das subject des wechsels, das substrat alles entstehens und vergehens kann nur entstehend und vergehend gedacht werden. Und dieses ganze geschehen mit seinem uns unbegreiflichen wechsel des seins und nicht-seins muss ruhen in einem ewigen, absoluten willen, für den die letzten unterschiede verschwinden und existenz und nicht-existenz, was das wirken betrifft, völlig gleich sind. Gott wirkt — das scheint Ġ.'s meinung zu sein — ewig, sein ewiges wirken ist sein wollen, eine innere bewegung seines wesens. Der ewige wille will und wirkt sowol das sein als das nicht-sein, sowol die welt als das nichts. Sein und nicht-sein wechseln, aber dieser wechsel des gewirkten trifft das ewige, unveränderliche wesen des agens nicht [a]. Gott wirkt sowol das etwas als das nichts. Als theologe, im interesse seiner schöpfungslehre, muss Ġ. sich hier positiv ausdrücken, in sufischer begeisterung wird er es oft negativ empfunden haben: die welt ist weder etwas noch nichts, sie ist eigentlich nicht, sondern erscheint uns nur als der ewige wechsel des seins und des nicht-seins; für den ewigen willen und den einzelwillen, der sich ihm ergibt, verschwinden sie völlig.

Damit hat Ġ. verzichtet auf eine erklärung des weltgeschehens, das die philosophen nach Aristoteles als entwicklung des wesens in der erscheinung auffassten. Wer das absolute nichts denken und es dem sein gleich setzen will, verliert dabei das sein: die logische consequenz stürzt ihn in den abgrund des nichts. Das ist keine lösung der frage, aber immerhin werden durch betrachtungen, wie Ġ. sie in diesem Abschnitt anstellt, einer theoretischen lösung grosse, vielleicht unbesiegbare, schwierigkeiten bereitet. Das ringen des modernen geistes, der hier nur angedeuteten und mitunter wunderlich formulirten probleme herr zu werden, ist der beste beweis dafür.

I. R. [b], der an kenntnis der philosophischen systeme und

a) Ġ. ٢٣ unten. L. 19 b, 47 ff., 20 a, 22 ff.
b) J. R. ٣٩—٤٢. L. 17—20.

formal-logischer gewandtheit dem Ġ. weit überlegen ist, steht in der würdigung sachlicher schwierigkeiten hinter ihm zurück. Oft kritisirt er nur die form des denkens bei Ġ., ohne dessen wert ganz zu fassen. Das wirken, die ursächliche verknüpfung der dinge ist ihm etwas selbstverständliches. Ueber Ġ.'s bemerkung, jede wahrnehmung und perzeption sei etwas neues, eigenartiges, mit dem kommen der realen accidentien, die ihr gegenteil verdrängen, nicht zu vergleichen, scheint er hinwegzulesen. Dagegen ist I. R.'s ansicht von der materie nicht uninteressant. Schon die philosophen bei Ġ. nennen die materie eine substanz (was nach Aristoteles eigentlich nicht angeht), ja „die substanz der welt.“ I. R. führt das weiter aus. Den namen „substanz“ wendet er unbedenklich an, ihre accidentien sind sein und nicht-sein. Die materie ist keine reine (indifferente) möglichkeit, sondern das „wahrhaft mögliche“[43], das wirklich etwas werden kann, ja vermöge seiner naturbestimmtheit als stoffliches substrat die keime aller entwicklung in sich trägt, also nicht jedes beliebige in sich aufnimmt. Wenn Gott also schafft, führt er mögliches zur wirklichkeit, den keim zur entwicklung, wenn er vernichtet, bringt er wirkliches in die möglichkeit zurück.

Eine schwierigkeit bietet diese lehre. Sie will den idealismus bekämpfen und wird dadurch zum materialismus. Eigentlich, wenn I. R. consequent wäre, müsste er zugestehen, das sein sei ebenso ein accidens der substanziellen materie wie das nicht-sein. Aber das wahrhaft seiende, die höhere wirklichkeit ist doch, auch nach I. R., die form. Darum nennt er materie und form die beiden wesentlichen principien des weltgeschehens, dessen accidentelles princip (Ar.: *ἀρχὴ μεταβλητική*)[44] das nicht-sein ist, d. h. jedem existirenden einzelding muss eine nicht-existenz vorangehen, das vergehen eines dinges ist bedingung für die entstehung eines andern.

Die lösung dieses widerspruches liegt für I. R. in der unterscheidung Gottes und der welt. In Gott wird das sein

43 „Wahrhaft“ ist hier حقيقى. Ich übersehe حقيقة gewöhnlich mit „wirklichkeit“ فعل mit „tat“.

44 Hier liegt der unterschied zwischen Arist. und Averr. klar zu tage. Nach Arist. ist die materie substrat, *δύναμις* mit dem prädicat der *στέρησις*, bei I. R. ist sie substanz, *οὐσία* mit dem prädicat der *δύναμις*.

als für-sich-sein gedacht, in der welt aber sind sein und nichtsein accidentien der materie, nichts für sich. Diese welterklärung hat eine neigung zum materialismus, sie entspringt, wie I. R. mit vollem bewusstsein bemerkt, dem bedürfnis, die erscheinungswelt zu retten. Wer keine materie als ewige substanz und substrat alles geschehens annimmt, kommt zum idealismus, für den gibt es keine welt der bewegung und veränderung. Das immaterielle, von I. R. gewöhnlich „das einfache“ genannt, ändert sich nicht.

Dass Ġ'.s kritik die erscheinungswelt vernichte, hat I. R. richtig bemerkt. Es ist der gegensatz zwischen Platon und Aristoteles. Während aber bei Platon die erscheinung vor der idee verschwindet, wird sie bei Ġ. von dem willen verschlungen.

Zweites capitel. Der weltschöpfer.

§ 1. Das schaffende prinzip[a] [45].

Von der welt aus sind wir zu einem weltprinzip gekommen, das jetzt näher bezeichnet werden soll. Die philosophen nennen es werkmeister (Demiurg), aber Ġ. will nachweisen, dass sie ihrem prinzip diesen namen nicht beilegen können. Bei diesem nachweis geht Ġ. zunächst dialektisch von dem sprachgebrauch aus[b], indem er sagt: gewirktes ist etwas anderes als verursachtes. Wenn man dafür einsetzt: gewirktes ist etwas anderes als wirkung (passiv), dann scheint das auf den ersten blick eine äusserliche, rein sprachliche bemerkung zu sein; aber dahinter steckt eine grundanschauung der Mutakallim: die sogenannten natur- oder mittelursachen wirken nicht, wirken kann nur von wollenden, bewussten wesen ausgesagt werden. Gott darf man aber nur agens der welt nennen, wenn er 1. die welt will; wenn 2. die welt nicht gleich ewig ist mit ihm d. h. notwendig; wenn 3. in dem ewigen willen eine beziehung des wollens auf das gewollte möglich ist.

1. Dagegen lehren die philosophen, dass die welt sich zu Gott verhalte, wie die wirkung zu der ursache, wie der schatten zu dem gegenstande, wie das licht zu der sonne. Gott wird agens der welt genannt, weil er ihre ursache ist. — Darauf antwortet Ġ.: wirkende ursache kann nur ein wollendes wesen genannt werden[46]. Wer einen menschen ins feuer wirft,

a) Ġ. ۲۴—۳۲. L. 20 b—30 b. b) Vgl. Ġ. ۲۷ unten.
c) Ġ. ۲۶ oben.

45 In diesem § wird die dritte Frage wiedergegeben, in der Ġ. nachweisen will, dass es ein trug (تلبيس) sei, wenn die philosophen Gott werkmeister (صانع, Demiurg) der welt nennen.

46 Ġ. sagt: ebenso gut, wie ihr das wirken in naturnotwendi-

hat ihn getötet: er ist der täter, die eigentliche ursache, nicht das feuer. Alles willenlose kann nur als veranlassung, höchstens als bedingung des wirkens angesehen werden, das wirken geht aber von einem willen aus, der die erste ursache ist. Wenn wir willenlose dinge agentien nennen, so ist das eine übertragung, ein uneigentlicher sprachgebrauch. Man kann sie als „entfernte ursachen“ bezeichnen, aber insofern sie etwas verursachen, wirken sie nicht selbst, sondern in ihnen allen wirkt der ewige wille.

2. Die philosophen nennen die welt ein „werk“ Gottes. Das ist, nach Ġ., derselbe trug.

3. Die philosophen sagen[a]: aus Gott, dem absolut Einen, geht keine vielheit hervor, es sei denn auf dem wege der vermittlung[47]. In seinem wesen, das absolut einheitlich ist, lässt sich die beziehung des wollens auf das gewollte nicht denken. — Nach Ġ. ist die verlegung der vielheit aus dem ersten prinzip in die mittelwesen keine lösung, sondern eine verschiebung des problems[b]. Aus dem abstracten sein lässt sich keine mannigfaltige wirklichkeit, sondern nur eine unendliche vielheit unterschiedsloser einheiten ableiten. Alle verschiedenheit und alle zusammensetzung ist demnach unerklärlich. Aber die philosophen nehmen auch in Gott eine vielheit an, denn sie bezeichnen sein wesen als denken. Die beziehung des denkens auf das gedachte ist doch gleichfalls eine vielheit.

Die mannigfaltigkeit der welt, ihre besonderung setzt ein prinzip voraus, aus dem verschiedenes hervorgeht. Darum muss in ihm die beziehung des wollens auf das gewollte möglich,

a) Ġ. ٢٨ 9 ff. L. 22 b, 42 rechts.

b) Ġ. ٢٨ 11 von unten. L. 23 a, 27 f.

ges und freiwilliges einteilt, könnt' ich das wirken des wollenden wesens in bewusstes und unbewusstes einteilen. Damit will Ġ. keine unbewussten strebungen einführen, sondern er meint: wie das wollen immer mit wissen verbunden ist, so ist das wirken immer nur da, wo ein wille ist. Das wirkliche ist auch dem Ġ. das bewusste, sein wille ist eine bewusste kraft.

47 In dieser form, die sich viel bei den arabern findet, ist der gedanke der absoluten einheit Gottes nachplotinisch von Iamblich und Proklos. I. R. schreibt ihn den muslimischen philosophen zu, während seine eigene ansicht, Gottes einheit sei das prinzip der vielheit aristotelisch sein soll; sie ist aber plotinisch gefärbt. (Vgl. S. 47 ff.).

ein ewiger wille also der grund aller dinge sein. Das ist nun, nach Ġ., ein postulat des glaubens[a]. Wie das gewollte von Gott ausgehe, soll man nicht untersuchen, denn es übersteigt alle menschliche fassungskraft. Wie ein entstandenes durch ein entstandenes entsteht, ist unvorstellbar, aber wie das entstandene überhaupt, die welt, durch Gott entsteht, ist gleichfalls undenkbar. Trotzdem wollen wir die welt erklären, und wenn das überhaupt möglich ist, ist es nur dadurch möglich, dass wir in Gott selbst den ewigen willen als prinzip der verschiedenheit annehmen. Ueber das wesen dieses prinzips und sein wirken näheres auszusagen, dazu reicht der menschliche verstand nicht aus. Darum schliessen wir — so Ġ., der ausspruch ist natürlich nicht echt – mit den worten des gesetzgebers (Mohammed): „denkt nach über das, was Gott geschaffen hat, aber nicht über sein wesen“[48].

Damit wird das nachdenken auf die geschaffene welt gelenkt. Das religiöse gefühl in Ġ. lässt die welt vor dem göttlichen willen verschwinden. Aber das praktisch-sittliche bedürfnis postulirt die realität des besonderen, des einzelwillens, der sogar das verallgemeinernde denken besiegen und leiten soll. So berühren sich mystik und empirie. Wenn in jedem einzelding der ewige wille wirkt und sich uns offenbart, ist alles einzelne wert, betrachtet zu werden.

Im vorigen § (S. 34) trat I. R. dem idealismus entgegen, hier wendet er sich gegen den naturalismus[b]. Insofern die natur immer wirkt, steht ihr wirken der göttlichen tätigkeit näher als das handeln des wollenden wesens. Aber das erste wesen ist über diese gegensätze erhaben. Jede naturursache wirkt mit einer notwendigkeit, die ihr von aussen zukommt: das bedeutet eine bedingtheit. Jedes wollende wesen wirkt zwar mit freiheit, aber immer nur eines mangels wegen: das weist auf eine unvollkommenheit hin. Das erste wesen aber wirkt, nicht bedingt von etwas ausser ihm,

a) Ġ. ٣٣ 10 ff. v. unten. L. 30 a, 10 ff.

b) I. R. ٤٢—٧١. L. 20—30.

48 In seinem Ihjā IV, 540 untersagt Ġ. sogar das nachdenken über die attribute Gottes. Man sieht, wie gross der einfluss der Mu‘tazilah auf ihn ist.

durch die notwendigkeit seines wesens, die in der höchsten vollkommenheit besteht. Darum will Gott immer das beste. Weder wie ursache und wirkung noch wie werkmeister und werk verhalten sich Gott und welt zu einander. Gott ist nämlich nicht nur das schaffende, sondern auch das erhaltende prinzip der welt. Das vollendete kunstwerk existirt unabhängig von dem künstler, sein vergehen aber ist von anderen ursachen abhängig. Anders die welt, die aus sein und nicht-sein zusammengesetzt ist, und ihre höhere einheit, ihr wahres wesen in Gott hat. Gott gibt bewegung und einheit, die ordnung des alls, ohne diese wäre die welt nicht, und deshalb wird Gott mit recht ihr urheber genannt.

Das erste wesen ist einfach, einheitlich, aber nicht das abstracte eine, wie die philosophen bei G. es auffassen. An diese bemerkung knüpft I. R. einen historischen excurs[a], der uns die eigentümlichkeit seines denkens und seiner auffassung von der geschichte des denkens zeigt. Das axiom: „aus dem einen kann nur eines hervorgehen" ist nach ihm eine behauptung der späteren muslimischen philosophen, die die alten nicht gekannt haben [b]. Das älteste streben der philosophie ging darauf hinaus, die vielheit der welt auf zwei prinzipien zurückzuführen: das gute und das böse, die als ungleichartig verschiedene ursachen verlangen. Aber spätere forschung fand in allen dingen einen zweck, in der welt eine ordnung, ähnlich der ordnung eines heeres oder eines staates. Darum betrachteten sie das böse als etwas accidentelles, das gute dagegen als wesen und zweck des ganzen. Die zweckmässigkeit des ganzen, die einheit in der vielheit des alls liess auf ein prinzip schliessen. Woher aber die vielheit in der erscheinungswelt? Nach Anaxagoras von der materie, nach andern von den werkzeugen, nach einigen von den mittelwesen. Diese mittelwesen hat Platon eingeführt und diese ansicht befriedigt am meisten, da bei den anderen die frage sich wiederholt. Man sagt, auch Aristoteles habe diese lehre gebilligt, aber sie findet sich weder bei ihm noch bei den ältesten peripatetikern. Nur Porphyrius, der nicht zu den gescheidtesten gehört, ist dieser ansicht [49].

a) L. 23a, 49 ff. b) Anm. 47.

49 I. R. stellt den Themistius über Porphyrius.

Trotzdem nimmt auch I. R. die theorie der mittelwesen an. Das ist nicht als opposition gegen Aristoteles, vielleicht nicht einmal als versuch, eine lücke in seinem system auszufüllen, gemeint. Es geht bei ihm aus dem bestreben hervor, die verschiedenen philosophischen ansichten einerseits, das wissen mit dem glauben an separate wesen (engel) andererseits in einklang zu bringen. Die vielheit in der erscheinungswelt rührt von den verschiedenen ursachen her: alles entsteht hier aus etwas (materie), durch etwas (form), von etwas (agens), wegen etwas (zweck). In der sinnenwelt fallen diese ursachen auseinander, sie können nicht auf eine zurückgeführt werden. Das darf nicht ins unendliche gehen, die ordnung und anordnung der welt erfordern es, sie auf eine erste ursache zurückzuführen, die über den andern ursachen steht als die höhere einheit. Dieses erste prinzip ist sowol ursache des einen als des vielen d. h. des vielen insofern es eine zusammensetzung, eine einheit bildet. Alle vielheit und zusammensetzung in der welt ist eine einheit d. h. synthese vieler teile, kein chaotisches conglomerat. Ueberall weist die welt uns hin auf ein prinzip, das zusammensetzt, ordnet und zusammenhält. So durchdringt die einheit überall die vielheit und findet die vielheit in der einheit ihr band. Wie einerseits das eíne, einfache durch seine beziehungen im denken auseinanderfällt, so findet wieder das viele in einen einheitlichen begriff sich zusammen. Das schliesst aber eine stufenreihe der wesen nicht aus, vielmehr ein. Alles, sowohl das eine als das viele folgt aus Gott, aber nicht alles gleich unmittelbar. Auf dem wege des befehls geht die welt von Gott aus, Gott ist der Oberbefehlshaber, dessen befehle durch unterbefehlshaber übermittelt werden.

In diesen betrachtungen mag einiges auf rechnung harmonistischer bestrebungen zu setzen sein, das ganze zeigt doch entschieden eine tendenz zum monismus. Die erste ursache muss die höhere einheit der anderen, die ursache der ursachen sein. Freilich bleibt die materie, der I. R. bei seiner welterklärung so wesentliche bedeutung beilegt, hier eine nicht zu überwindende schranke. Dass Gott das erste agens, die höchste form (das wahre wesen) und der letzte zweck aller dinge sei, sagt uns I. R.; dass er auch ihre urmaterie sei, behauptet er nicht. Kein ewiger wille, keine ursprüngliche tat setzt die materie, sondern sie ist ewig wie der schöpfer. Trotzdem ist

die monistisch-idealistische richtung nicht zu verkennen. Gott steht über der natur als die lebendige einheit ihrer gegensätze, weder zwang noch zufall bestimmen ihn. Sein wesen ist noch weniger die willkür, die eine zusammenhangslose vielheit zur folge haben würde. Im gegentheil. Das schaffende und erhaltende prinzip der welt ist das ewig ordnende, die zwecksetzende vernunft.

§ 2. Die existenz eines schöpfers[a] [50].

Der werkmeister der welt — so führt Ġ. aus — ist bei den philosophen so sehr zur natur geworden, dass er von der natur nicht mehr zu unterscheiden ist. Darum sind unter den philosophen die einzig consequenten denker die naturalisten[51], die die existenz eines schöpfers leugnen. Das folgt mit notwendigkeit, wenn man eine ewig existirende welt annimmt. Der philosophische beweis für die existenz eines schöpfers — mit wolgefallen variirt Ġ. immer wieder dieses thema — schliesst nur auf eine letzte ursache in der reihe der ursächlichen verkettung aller dinge. Dass diese ursache eine höhere sei, können sie nicht beweisen, sie hat ja auch nur den zweck, die unendliche reihe der möglichkeiten abzuschliessen. Aber die vorgestellte reihe der ursachen geht ins unendliche und es ist im denken kein grund vorhanden, sie irgendwo abzuschliessen, eine *erste* ursache anzunehmen[b]. Wie raum und zeit müssen wir uns den fortgang von ursachen und wirkungen unendlich vorstellen. Ebenso unbegreiflich wie eine letzte ursache (ohne wirkung) ist eine erste ursache, die nicht wirkung einer noch früheren wäre. Wenn das mögliche unendlich, dann ist auch das unendliche möglich und — wirklich. Wie nach euch[c] —

a) Ġ. ۳۳—۳۹. L. 30b—32b. b) Ġ. ۳۴ mitte.
c) Ġ. ۳۵, 12 ff. L. 32a, 60 ff.

50 Ueber die existenz eines schöpfers handelt die vierte und (etwas befremdend) auch die zehnte frage, ohne wesentlich neues zu bringen. Ob die zahl 20 Ġ. dazugeführt, eine frage 2 mal zu behandeln? Es ist auffallend in einem sonst so systematisch angelegten werk.

51 دهريّة, Dahrījah, oft mit „Materialisten“ übersetzt. Ich ziehe „Naturalisten“ vor, weil sie besonders das wirken der natur nach ewigem gesetz (دهر) betonen.

so redet Ġ. die philosophen an — jeder teil der welt entstanden, das ganze aber ewig ist, so kann auch jeder teil des alls endlich, möglich, verursacht sein, während das ganze ohne ursache, notwendig, unendlich ist. Dass das notwendige aus möglichen dingen bestehe, ist nicht absurder, als dass das ewige aus entstandenem sich zusammensetze. Was von dem teile gilt, gilt nicht immer von dem ganzen.

Dagegen versucht nun I. R. den begriff des schöpfers als einer ersten ursache zu verteidigen[a]. Zunächst und ausführlich von dem satze aus, dass unendliches nicht wirklich sein könne. Wir müssen ein weltprinzip annehmen als den wirklichen (notwendigen) abschluss der unendlichen möglichkeit. Damit verschlungen tritt aber bei I. R. eine andere gedankenreihe zum vorschein, die wir schon im vorigen § kennen lernten. Gott ist die einheit der gegensätze oder besser ihr einigendes prinzip. Die welt besteht aus einer reihe von concentrischen kreisen: materie, form, wirkende ursache, zweck. Jeder dieser kreise ist in sich geschlossen und ausserhalb der andern[52]. Da sie aber zusammen ein geordnetes ganze darstellen, so schliessen wir daraus auf ein ordnendes prinzip, das alles in sich trägt oder den mittelpunkt des alls bildet.

Von hieraus tadelt I. R. sowol den Ibn Sīnā als Ġ. Der erstere schliesst vom existenzmöglichen auf das existenznotwendige, letzterer vom sinnlichen, zeitlichen, zufälligen auf das übersinnliche, ewige, sich selbst bestimmende wesen. Nicht das mögliche oder das zufällige als solches, sondern der geschlossene kreis des möglichen führt uns auf das notwendige (vgl. S. 22). Viel unheil und verwirrung hat Ibn Sīnā dadurch gestiftet, dass er das mögliche mit dem verursachten, das notwendige mit dem ursachlosen identificirt. Wenn das mögliche nichts weiter ist als das, was zu seiner verwirklichung eine ursache braucht, dann hat Ġ. mit seiner polemik recht, dann ist das notwendige nur die letzte in der reihe der ursachen. Aber der begriff der ursache findet auf Gott überhaupt keine anwendung. Die welt ist das gebiet der ursachen und der tatsachen, aber über beiden steht Gott als die urtatsache.

a) I. R. ٧١—٧٧. L. 30—32.

52 D. h. liegt, vom anderen getrennt, um den anderen herum, wie die verschiedenen himmelssphären.

Was in diesem § uns am meisten interessirt, von I. R. aber kaum beachtet wird, ist dieses, dass Ġ. den begriff der ursächlichen verknüpfung in verbindung bringt mit der zeitfolge. I. R. fasst wie die philosophen das ursächliche verhältnis rationalistisch, zeitlos auf; und wenn er es sich anschaulich machen will, greift er zur raumvorstellung. Hier zeigt sich ein charakteristischer unterschied zwischen dem antiken denken einerseits, dem mittelalterlichen, z. t. auch dem modernen denken andererseits. Die alten gehen von der raumvorstellung aus, der raum, die form des äusseren sinnes, ist für ihr bewusstsein viel wirklicher als die zeit, die gestalt der inneren erfahrung. Darum geht das antike, weltliche philosophiren über das volle und das leere, das begrenzte und das unbegrenzte, das bewegte und das unbewegte, und wenn es auf Gott sich richtet, kann es ihn nur vorstellen als zentrum, das selbst ruhend alles bewegt, oder als den umkreis, der selbst nicht eingeschlossen alles umschliesst. Dagegen grübeln die religiösen mittelalterlichen denker über die zeit; ihr tiefstes problem ist anfang und ende der zeit und ihr verhältnis zum ewigen. Seit man sich bemüht, die ewigkeit, das zeitlose zu denken, wird man die zeit nicht mehr los. Den äusseren anlass dazu bot die schöpfungslehre, die eigentliche ursache davon ist anderswo zu suchen, nämlich in der vertiefung der innerlichkeit. Das klassische beispiel dafür steht am eingange des mittelalters: es ist Augustin, und ihm entspricht im orient Ġazzālī. Sie haben das problem gestellt und es hat die philosophie beschäftigt, bis Kant es in die idealität zur ruhe gelegt hat. Aber jetzt macht die zeitvorstellung als psychologische erscheinung uns nicht weniger zu schaffen als den früheren die vorstellung der zeit.

§ 3. Die einzigkeit des schöpfers[a 53].

Der weltschöpfer ist nach den philosophen das notwendig-existirende wesen und in dem begriff eines solchen wesens liegt es, dass es einzig ist. 1. wenn es zwei notwendig-existirende

a) Ġ. ۳۹—۴۱. L. 33a, 35b.

53 Dieser § gibt die fünfte frage wieder, die zeigen soll, dass die philosophen die absurdität zweier Götter oder wesen, die notwendig existiren, nichts beweisen können.

wesen gäbe, so bildeten sie eine gattung (existenznotwendigkeit). Die gattung ist aber die ursache dafür, dass man sie von den individuen aussagen kann. Die individuen sind möglich, die gattung ist ihnen accidentell; aber wie kann ein notwendiges wesen möglich sein? 2[a]. Wenn zwei notwendig-existirende wesen in jeder beziehung gleich wären, wären's nicht mehr zwei; wenn in jeder beziehung verschieden, so könnte dasselbe prädicat nicht auf sie angewendet werden. Also muss ihr wesen in etwas gleich, in anderem verschieden sein. Das aber, worin sie übereinstimmen, wäre etwas anderes als dasjenige, wodurch sie sich unterscheiden. Folglich gäbe es in den notwendig-existirenden wesen eine vielheit, was absurd.

So weit die philosophen. Ġ. kann von seinem conceptualismus aus die gattung nicht als ursache einer realen vielheit gelten lassen. Ferner ist ja die existenznotwendigkeit nach den philosophen nichts anderes als ursachlosigkeit, aber für die ursachlosigkeit, eine reine verneinung, braucht man keine ursache zu suchen. Es ist aber nicht absurd, zwei ursachlose wesen anzunehmen. Endlich[b], warum nehmen die philosophen nicht ein prinzip an für die himmelskörper, ein anderes für das, was unter dem monde ist, da beide sphären doch so sehr verschieden sind? Weshalb setzen sie nicht eine ursache für die geistwesen, eine andere für die körperwelt?

Auf die letzte frage, die sich auf den gegensatz zwischen der materiellen und der immateriellen welt bezieht, antwortet I. R. nicht[c]. Er sagt blos, das erste prinzip müsse graduell, nicht der zahl (individuell) oder der art nach von allem anderen verschieden sein. Darum ist es nicht richtig, dass die philosophen die weltbegriffe (ursache, existenz, gleichheit, verschiedenheit, einheit, vielheit u. s. w.) ohne weiteres auf den weltschöpfer übertragen. Daher komme es, dass Ġ. sie, zum teil freilich mit verdrehung ihrer ansichten, siegreich bekämpfen kann.

a) Ġ. ٣٩ unten. L. 33b, 44 links.

b) Ġ. ٤٧ unten. ٤٨. c) I. R. ٧٧. L. 33.

Drittes capitel. Gott.

§ 1. Gottes immaterialität[54].

Die untersuchung ging von der welt aus und spitzte sich immer mehr auf Gottes wesen zu, jetzt geht sie von der einzigkeit des schöpfers auf seine einheit, von dem einen wirken auf das einfache wesen über. Gott an und für sich, abgesehen von der welt, kommt hier in betracht.

Zunächst erörtert Ġ., in welchem sinne man, nach den philosophen, die vielheit überhaupt aussagen könne. Sie unterscheiden[a] [55]: 1. quantitative vielheit: jeder körper ist, wenigstens in der vorstellung, ins unendliche teilbar; 2. begriffliche vielheit, d. h. die unterscheidung von materie und form; 3. attributive vielheit durch die verschiedenen eigenschaften eines wesens; 4. logische vielheit, die durch die zusammensetzung aus gattung und artverschiedenheit entsteht; 5. ontologische vielheit, die daraus erfolgt, dass man existenz und essenz oder quiddität von einander trennt. Das unter 1. und 2. genannte wird von Ġ. als materielle vielheit zusammengefasst; als neue art fügt er hinzu die intellektuelle vielheit, die aus der unterscheidung des denkenden wesens, des denkens und des gedachten folgt. Darauf fängt Ġ. mit der lehre von den göttlichen eigenschaften an: sie stand damals im vordergrunde des religionsphilosophischen interesses. Wir behandeln nach der von ihm gegebenen einteilung zuerst die immaterialität.

Die philosophen[b], die die ewigkeit der materie und des

a) Ġ. ٣٦—٣٧. L. 33 b, 43 rechts.

b) Ġ. ٥٠—٥١. L. 44 a—45 a.

54 Davon, dass die philosophen die unkörperlichkeit Gottes nicht nachweisen können, handelt die neunte frage. Ueber den grund meiner umstellung s. oben.

55 Vielheit = كثرة: quantitative = فى الكمية; begriffl. = فى العقل; attributive = بالصفات; logische = عقلية; Die fünfte art wird nicht benannt, ich habe sie als „ontologisch“ bezeichnet, weil sie zwischen begriff (wesen) und sein (existenz) unterscheidet. ماهية hab' ich hier mit essentia oder quiddität wiedergegeben, sonst mit quiddität oder wesensbestimmtheit. Essentia, wesen ist ذات.

körpers behaupten, sind nach Ġ. nicht im stande, Gott die materialität und körperlichkeit abzusprechen. Sie führen dagegen an, dass es in Gott keine vielheit, keine zusammensetzung geben könne, aber ohne beweis. Wie man die reihe der ursachen zum abschluss bringt durch die annahme einer ersten ursache, die selbst nicht verursacht ist, so kann man in derselben weise die reihe aller zusammengesetzten dinge abschliessen mit einer ersten ursprünglichen zusammensetzung, die selbst nicht zusammengesetzt wurde. Warum — so fragt Ġ.[a] — nimmt man die vielheit des körperlichen, die zusammensetzung von materie und form, körper und seele nicht als einfache tatsache hin, ohne nach der ursache zu fragen? Sind diese vielheit und diese verbindung etwa unbegreiflicher als die existenz eines ersten[b]? Kann nicht die seele des alls ihren eignen körper, der geist die materie geschaffen haben?

Nach den philosophen ist die materie etwas so selbständiges, ewig von der geistwelt verschieden, dass die gemeinsame ableitung aus einem immateriellen prinzip nicht möglich ist. Dieser unannehmlichkeit entgeht man, nach Ġ., nur, wenn man alles materielle, körperliche als endlich, nicht nur räumlich, auch zeitlich begrenzt, auffasst. Dann muss es ein prinzip der begrenzung geben, das selber unbegrenzt, ein prinzip der beschränkung, das selbst unbeschränkt ist. Dieses prinzip ist der ewige wille, in dem die möglichkeit liegt, vieles zu setzen, ohne dass es sich in unendliche unterschiedslosigkeit verliert.

Ġ. postulirt also für die endliche körperwelt eine unendliche geistige ursache, eine bewusste kraft; dagegen sucht I. R. zur erklärung der unendlichen möglichkeit des materiellen eine geschlossene, geistige wirklichkeit, ein wesen, das, in sich vollkommen, reine „tat“ ist, und nach seinen erhabenen zweckgedanken das all aufs beste und vollkommenste gestaltet. Dazwischen schwanken die neuplatonisirenden philosophen, die überall die tendenz verraten, von einer unendlichen möglichkeit auf ein unendliches, unbestimmtes sein zu schliessen.

a) Ġ. סו oben. L. 45a, 65 ff. b) Ġ. ס.

§ 2. Gottes eigenschaften[56].

Die immaterialität Gottes ist nach den philosophen eine blosse verneinung. Positive eigenschaften lassen sich von Gott nicht aussagen. Dass jede bestimmung eine beschränkung sei, behaupten weder die philosophen noch Ġ. Dieser geht aus von den begriffen der endlichkeit und unendlichkeit, freilich ohne sie scharf zu formuliren. Er will Gott nur die beschränkung (materie) absprechen, indessen alles positive, nach analogie des menschlichen geistes gedachte, ihm zuerkennen. Die philosophen aber gehen von den begriffen der vielheit und der einheit aus: Gott ist das absolut eine, von dem man jede vielheit verneinen muss. Etwas positives kann man nicht von ihm aussagen, denn dadurch unterscheidet man in ihm wesen und eigenschaft, subject und prädicat. Darum besteht alles, was man von Gott behaupten kann, aus negationen und beziehungen, die sein wesen nicht berühren. Ich lasse hier die deutung der bekannten bezeichnungen, wie die philosophen, nach Ġ., sie damals übten, folgen[a].

Gott heisst das erste, insofern die existirenden dinge nach ihm sind. Diese beziehung trifft die dinge, nicht das erste wesen; — prinzip als ausdruck einer ursächlichen beziehung, die die wirkung, aber nicht die ursache trifft[57]; — existirend, weil er gegenstand des wissens ist; — substanz, da das sein in einem subject von ihm verneint werden muss; — ewig = nie nicht-existirend; — bestehend = ewig; — notwendig-existirend, d. h. ohne ursache für sich (verneinung) und ursache für anderes (beziehung); — verstand, denken, denkend als immaterielles wesen (verneinung) und ohne jede innere beziehung, denn denkendes wesen, denken und gedachtes sind in ihm eins; — schöpfer, werkmeister, agens u. s. w., sämmtlich ausdrücke einer ursächlichen beziehung. Das denken, das mit seinem wesen identisch ist, ist prinzip seines wirkens, und das all ergiesst sich aus ihm, ohne dass dies sein wesen irgendwie

a) Ġ. ٣٨ 12 von unten. L. 34b, 8 ff.

56 Darüber handelt die sechste frage.

57 Derselbe gedanke findet sich bei Plotin, Enn. VI, 9, 3: *ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.* Vgl. Zeller III, II[8] p. 489 ff.

alterirt; — wollend, weil er den erguss des alls aus sich mit wolgefallen betrachtet, d. h. nicht verschmäht. Der wille aber ist mit der macht und die macht mit dem wissen identisch, und alle drei sind mit dem wesen eins; — lebendig, eine beziehung auf die gegenstände seines wissens und wirkens; — woltätig, da das all sich aus ihm ergiesst, während er für sich selbst genügsam, wunsch- und zwecklos ist; — reine güte (im metaphysischen sinne) d. h. ohne mangel oder möglichkeit des nicht-seins; dazu das gute (im ethischen sinne), denn das nicht-sein ist das böse[58]; — liebend und geliebt, sich freuend und erfreuend wegen seiner schönheit und vollkommenheit, die nie aufhören, sodass er sich nie über einen mangel betrüben könnte. Gottes selige wonne übersteigt jede menschliche lust und alle freude der engel. In ewiger, wunschloser betrachtung erfreut er sich seines vollkommenen wesens und liebt seine überschwängliche schönheit.

Besonders dreierlei fällt hier auf: das zurücktreten des denkens, die emanationstheorie und die ästhetische betrachtungsweise. Vergebens mühen die philosophen sich ab, alle bestimmungen des göttlichen wesens in negationen und beziehungen aufzulösen; nicht einmal das abstracte, inhaltslose sein bleibt übrig, da es als eine beziehung gedeutet wird[59]. Trotzdem gipfelt ihre darstellung in einem hymnus auf die göttliche schönheit und vollkommenheit, die das denken zwar als negation aufzufassen versucht, die aber für unser gemüt eine steigerung dessen ist, was wir als das höchste und wertvollste empfinden. Die logische consequenz führt zur verneinung, aber der eigentliche sinn jeder verneinung ist hier eine inhalts- und ausdrucksvolle bejahung. Zugleich ist die obige aufzählung der beste beweis dafür, wie das arabische denken durch den neuplatonismus bestimmt ist. Die reihe wird eröffnet mit dem

58 Diesen philonisch-neupythagor.-neuplaton. gedanken weist I. R. zurück. Das sein ist ihm das bessere, aber das nichtsein ist nicht absolut böse.

59 Das ist auch ein plotinischer gedanke, dass man der gottheit das sein nicht (positiv) beilegen könne. Vgl. Enn. VI, 9, 2: *τὸ ὂν τὸ ἑκάστον πλῆθός ἐστι, τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι.* Nur an dem punkte gehen die philosophen über Plotin hinaus zu Arist. zurück, dass sie die einheit des denkens festhalten. Das fügt sich aber inconsequent und äusserlich in das ganze ein, das hat G. richtig bemerkt. Der Gott der philos. ist hier das plotin. *ἓν* oder *πρῶτον*.

begriff des „ersten“ und geschlossen mit dem genuss des „schönen“ [60].

Die logischen widersprüche der philosophen nachzuweisen, ist in diesem falle für Ġ. nicht schwer [a]. Wenn sie die vollkommenheit für eine negation erklären, so ist es als ob sie sagten: ein wesen ist vollkommen, wenn es keine vollkommenheit braucht; wenn es aber die eigenschaft der vollkommenheit braucht, ist es mangelhaft. Jedes wesen muss doch etwas sein, einen inhalt haben. Ob man diese wesensbestimmtheit nun eigenschaft oder notwendige folge oder ewige wirkung [61] des wesens nennen will [b], das ist gleichgültig. Auch die philosophen können nicht umhin [c], dem ewigen wesen das denken beizulegen. Das ist doch etwas positives und enthält ausserdem eine vielheit in sich; es ist eine innere beziehung, bezogensein und bezogenes. Der weg der demonstration ist also nicht im stande zu einer abschliessenden einheit, geschweige denn zu einer inhaltsvollen wirklichkeit zu führen.

Von I. R. darf man nicht verlangen, dass er die kluft zwischen aristotelischer und neuplatonischer denkweise erkenne: er steht ja selbst unter dem einfluss des neuplatonismus. Andererseits aber denkt er aristotelisch genug, um Ġ.'s kritik recht zu geben [d]. Eine reale vielheit von eigenschaften widerspricht dem einfachen, bedürfnislosen wesen Gottes, aber sein wesen muss doch irgendwie bestimmt, einheitlich bestimmt werden. Wenn das nicht der fall ist, dann ist Gott nichts weiter als die letzte in der reihe der ursachen, wie Ġ. richtig aus der lehre der philosophen folgert.

Die einheitliche wesensbestimmtheit liegt für I. R. in der geistigen wirklichkeit, in dem mit seinem gegenstande identischen denken. Das sinnliche weist eine vielheit realer ver-

a) Ġ. ۴۱۳ oben. L. 37 a, 11 ff. rechts.

b) Ġ. ۴۱۲ unten. ۴۱۳. c) Ġ. ۴۸ unten.

d) I. R. ۷۱۲. L. 35.

60 Diese tabelle der eigenschaften ist in der tat das beste dokument des arab. Neuplaton., mehr Alfarābī als Ibn Sīnā.

61 Der ausdruck, dass es auf die sache und nicht auf ihre bezeichnung durch das wort ankomme, ist bei Ġ. häufig. Er zeigt sich darin als denker. Besonders interessant ist es, dass er die eigenschaft als ewiges (inneres) wirken Gottes gelten lässt. Gott ist ihm, auch dem wesen nach, nicht aktualität, sondern aktivität.

schiedenheiten auf, aber das geistige fällt nur in unseren begriffen und definitionen auseinander; an und für sich ist es eins. Wenn wir den menschen als vernünftiges lebewesen bestimmen, dann haben wir eine begriffliche vielheit oder eine vielheit dem vermögen nach, aber eine reale, wirkliche einheit. So wird auch die christliche trinität aufgefasst: sie ist in der tat eins, dem vermögen oder der definition nach drei[62].

Hier liegt es klar zu tage, wie man die umdeutung vollziehen konnte, das sinnliche als das gebiet der wirklichkeit, das begriffliche, geistige, als den bereich der möglichkeiten aufzufassen. Der begriff, das wahre wesen, die höchste wirklichkeit der dinge, wird hier zur möglichkeit.

Für I. R. gilt das nur von dem potentiellen intellekt. Mit aller energie hält er an der identität und wirklichkeit des denkens als des absolut einheitlichen selbstbewusstseins fest. Das ist aber auch das einzige, was man positiv und wesentlich von Gott aussagen kann.

§ 3. Gottes individualität[a] [63].

Alles, was die unterschiede der gattung und der art in sich trägt, ist nach der anschauung der philosophen keine geschlossene einheit, sondern zusammengesetzt. Darum lassen die begriffe: gattung und art, und folglich die individualität auf Gott sich nicht anwenden. Somit gibt es für das erste

a) Ġ. ۴۶—۴۸. L. 41a—43a.

62 Die personen der christlichen trinität als hypostasirte attribute aufzufassen, ist allgemein bei den arabern. Vgl. Šahrastānī I 260 (bei Haarbr.). Dieselbe ansicht finden wir schon im 10. jahrhundert bei dem jüdischen religionsphilosophen Saadja Alfajjūmī. (Vgl. über ihn Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre, S. 36 ff.). Was wir hier erfahren, entspricht nur annähernd dem, was wir von Gregor v. Nyssa und Augustin über ihre trinitätslehre wissen. Aber die juden und araber haben es nicht aus sich, ebensowenig wie das andere, das sie gedacht haben. Es muss aus der orientalisch-alexandrinischen theologie stammen. Hier ist noch viel zu arbeiten. Vielleicht findet man bei Gregorius Thammaturgos (*ἐπινοίᾳ μὲν τρεῖς, ὑποστάσει* [= *ὀυσίᾳ*] *δὲ ἕν*) und Joh. Damasc. (*ἕν . . . . πράγματι . . . . ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διηρημένον*) denselben gedanken.

63 Die siebte frage beschäftigt sich mit der behauptung der philosophen, das göttliche wesen könne nicht aus gattung und artverschiedenheit zusammengesetzt sein.

wesen überhaupt keine definition, denn jede definition setzt sich aus gattung und artverschiedenheit zusammen. Die gattung drückt die quiddität (das bestimmte wesen) aus. Dadurch aber, das von Gott die existenz ausgesagt wird, wird er nicht eingeschlossen in die gattung der existirenden wesen, denn bei allem möglichen kommt die existenz zur quiddität hinzu als etwas accidentelles. Der begriff der ursache ist, auf Gott angewendet, eine beziehung, kein gattungsbegriff, der das wesen ausdrückte; u. s. w. — Von Gott kann man nur eine beschreibung, keine definition geben, d. h. man kann die consequenzen seines wesens ausdrücken, vom wesen selbst aber nichts aussagen. Das erste hat keine quiddität ausser der notwendigen existenz: diese ist seine natur, sein wesen, seine wirklichkeit.

Ġ. gibt nicht zu, dass die „erste ursache" der philosophen andersgeartet sei als die vielen ursachen, deren reihe sie abschliesst [a]; ebensowenig, dass die existenz nicht zum wesen gehöre. Ausserdem bedingen gattung und artunterschied in dem individuum noch weniger eine vielheit als die unterscheidung von wesen und eigenschaft. Die vielheit, die aus gattung und artverschiedenheit entstehen soll, ist eine blos gedachte, die mit dem wesen des individuums nichts zu thun hat, während die vielheit der eigenschaften in dem individuellen wesen selbst statt findet.

Besonders hält Ġ. den philosophen den begriff des denkens entgegen [b]. Sie nehmen separate intelligenzen an, mit denen Gott als rein geistiges wesen zu derselben gattung gehören muss, indem er sich von ihnen durch irgend eine besonderheit unterscheidet. Die philosophen behaupten zwar, die intelligenzen seien nicht gleichartig, denn dann müsste ihre anzahl eine unbeschränkte sein, wie die anzahl der exemplare einer gattung oder art unendlich ist; aber wie sie auch nur eine beschränkte anzahl mit dem gemeinsamen namen der intelligenz sein können, sagen sie nicht.

I. R. versucht [c], diese schwierigkeit zu lösen durch die

a) Ġ. ٤٧ mitte. L. 41 b, 8 ff.

b) Ġ. ٤٨ 10 v. u. L. 42 b, 62, rechts.

c) I. R. ٩٥. L. 41.

unterscheidung des „früheren und späteren“, natürlich nicht im zeitlichen, sondern im wesentlichen sinne (*πρότερον καὶ ὕστερον τῇ φύσει;* natura prior-posterior). Das erste wesen darf nicht ins undefinirbare verflüchtigt werden, Gott kann in gewissem sinne definirt werden. Vieles lässt sich von ihm gemeinsam mit anderen aussagen; nur ist das alles bei Gott wesenhafter, es gilt von ihm in höherem sinne. Die definition Gottes gewährt aber keine adäquate erkenntnis, sondern hat den zweck, ihn als über allen existirenden wesen stehend, von diesen zu unterscheiden. Eine eigentliche definition gibt es nur für das, was aus materie und form zusammengesetzt ist, aus dem allgemeinen und besonderen. Die gattung entspricht hier der möglichkeit, die artdifferenz der wirklichkeit. In Gott aber gibt es keine möglichkeit und kein unterschied. Wenn von Gott und den separaten intelligenzen das denken gemeinsam ausgesagt wird, so ist das denken hier kein gattungsbegriff, dessen möglichkeit allen gleicherweise zukäme, sondern es ist eine aussage des „früher- und späterseins“. Wo es aber keine gattung gibt, gibt es auch keine individuen. Die materielle körperwelt ist das gebiet des individuellen, aber geistige individualität ist undenkbar. Wer Gott als individuum, als persönlichkeit denken will, muss sein wesen als den ewigen körper und seine eigenschaften als dessen accidentien betrachten,

Demnach hätte Gott weder gattung noch individualität oder wäre art und individuum zugleich. Wie man dann neben Gott noch eine anzahl von separaten intelligenzen annehmen kann, wird durch den begriff des früher- und später-seins nicht erklärt: die zahl ist das merkmal individueller verschiedenheiten. I. R. löst diese schwierigkeiten nicht, sondern beschränkt sich darauf zu sagen: das erste wesen als das ende der reihe (der intelligenzen) muss eins und einzigartig sein.

Das reine, mit sich selbst geeinte denken lässt eine vielheit verschiedener individuen nicht zu. Wenn nun das denken das wesen des geistes wäre, — G. hat eine ahnung davon — dann verschwände die individualität der menschlichen seele und die persönlichkeit Gottes. Darum führt er als prinzip der individuation den willen ein. Andererseits aber lässt sich von hieraus die einzigkeit Gottes besser begreifen. Denn dem naiven, gegenständlichen denken leuchtet die absurdität, die in der annahme von zwei, das gleiche wollenden, allmächtigen

wesen liegt, mehr ein, als die unmöglichkeit der existenz mehrerer intelligenzen, die dasselbe denken.

§ 4. Gottes existenz[a] [64].

Zwischen der existenz Gottes und Gottes existenz gibt es im sinne der philosophen einen unterschied, der sich auch sprachlich ausdrücken lässt. Will ich die existenz Gottes behaupten, so sage ich: es ist ein Gott, d. h. es gibt etwas, ein wesen, das ich näher als Gott bezeichne. Will ich dagegen von Gott die existenz aussagen, dann drück' ich mich so aus: Gott ist, d. h. Gott ist ein solches wesen, dass die existenz ihm zukommt. Im ersteren falle geh' ich von der erscheinung, im anderen von dem begriff (als dem wesen des dinges) aus [65].

Die unterscheidung zwischen der möglichen erscheinung und dem notwendigen wesen hat nun dazu geführt, die existenz von dem wesen zu trennen und bei den möglichen dingen geradezu als accidens oder eigenschaft des wesens hinzustellen, aber als eine eigenschaft, die nicht im wesen selbst enthalten ist, sondern von aussen hinzukommt. Alles mögliche, besondere hat sein wesen in dem allgemeinen, in der quiddität oder wesensbestimmtheit, die im verstande ist. Soll also die quiddität, die geistige wirklichkeit der dinge auch in den dingen realisirt werden, dann muss zu ihr die existenz hinzukommen d. h. es muss eine ursache dafür geben, dass das wesen existirt. Gott aber ist das notwendig-existirende wesen; wesen und existenz können bei ihm nicht getrennt werden, sein wesen

a) Ġ. ٤٩ـــ٥٠. L. 43 a—44 a.

64 Diesem § entspricht die achte frage.

65 Durch diese, auf den ersten blick als müssige begriffsspielerei aussehende unterscheidung wird es einem auf einmal wie an einem beispiel klar, wie in den semitischen sprachen, namentlich in der arabischen, die unterscheidung zwischen verbal- und nominalsatz eine so grosse bedeutung gewinnen konnte. Das beruht nämlich nicht auf einer laune der sprache, sondern wurzelt tief in dem psychischen mechanismus der vorstellungen. Dem werden der vorstellungen, dem keimen der gedanken entspricht der verbalsatz, während der nominalsatz der ausdruck ist für den fertigen begriff.

In der mittelalterlichen scholastik soll diese unterscheidung zwischen wesen und sein, begrifflichem und tatsächlichem, zuerst deutlich dargestellt sein bei Gilbert de la Porrée. (Ritter VII, p. 437 ff.). Der hat's natürlich von den arabern.

involvirt die existenz oder besser sein wesen ist die reine existenz selbst. Was für die möglichen dinge die quiddität, das ist für das notwendige wesen die existenz, die mit dem wesen identisch ist.

Ġ. durchschaut dieses realistische gedankenspiel. Dass ein wesen auch existire, setzt er als selbstverständlich voraus und versucht nur die absurdität der annahme nachzuweisen, dass etwas existiren könne ohne irgendwelche quiddität (wesensbestimmtheit). Das ist undenkbar: was ist, muss etwas sein. Indem die philosophen sich Gott als reine existenz, absolutes sein denken, machen sie das vollkommenste wesen zu einem leeren begriff. Existenz ist ein leeres wort, am allerwenigsten geeignet, die höchste individualität, die absolute persönlichkeit zu bezeichnen. Wenn man von aller wirklichkeit abstrahirt, dann ist die existenz nicht von der nichtexistenz zu unterscheiden. Mit der wesensbestimmtheit ist die wirklichkeit und damit die existenz selbst aufgehoben. Wenn Gott keine ihm eigentümliche wesensbestimmtheit hat, existirt er nicht. Die existenz ist nie bestimmung des wesens, sondern nur der ausdruck für ein gedachtes verhältnis, für eine beziehung des denkens auf das ding.

So weit Ġ. I. R. beschäftigt sich in anknüpfung daran eingehend mit dem begriff der existenz[a]. Man muss nach ihm im allgemeinen eine doppelte art der existenz unterscheiden: einmal die äussere wirklichkeit, das seiende oder das ding, zweitens die innere wirklichkeit, das wahre oder die idee. Die idee ist aber nur wahr, wenn sie mit dem gegenstande übereinstimmt. So existirt etwas im verstande nur wirklich, weil es in den dingen als möglich vorhanden ist. Es ist falsch, wie Ibn Sīnā tut, die existenz als ein accidens oder eine eigenschaft des wesens (der möglichen dinge) aufzufassen, denn das wesen hat immer eine existenz, entweder eine wirkliche im verstande oder eine mögliche in den dingen. Die mögliche existenz in den dingen geht der wirklichen existenz in (unserem) verstande voran. Da aber das mögliche seinem wesen nach nicht früher sein kann als das wirkliche, so werden wir geführt auf ein notwendiges wesen, das aller existenz des möglichen vorangeht, bei dem wesen und existenz identisch sind,

a) I. R. T.T. L. 43.

sodass die unterscheidung zwischen innerer und äusserer existenz darauf überhaupt nicht anwendbar ist. Weit entfernt davon, dass ein wesen ohne sein wäre, hat das wesen mehr sein, eine höhere realität als die erscheinung, das einzelding. Das ist auch — nach I. R. — die meinung der philosophen, nur hat sich Ibn Sīnā missverständlich ausgedrückt, wenn er von einem hinzukommen der existenz zum wesen redet, als ob jene eine eigenschaft oder ein accidens wäre. Die universalien existiren in den dingen und die dinge werden gedacht durch die universalien, die im menschlichen verstande nach den dingen, in Gott aber vor den dingen existiren.

Nur eines bleibt unklar in der lehre des I. R. Die existenz in den dingen soll der existenz im (menschlichen) verstande vorangehen, trotzdem aber ist die existenz im verstande eine höhere, wesenhaftere als die existenz in den dingen. Dieser widerspruch löst sich nur, wenn der tätige verstand im menschen mit Gott identificirt wird, und ausdrücke wie „spätersein im verstande", „existenz nach den dingen" u. s. w. auf den leidenden verstand bezogen werden [66]. Das ist auch die tendenz des denkens bei I. R., aber so etwas konnte er nicht coram publico sagen.

Interessant sind auf jeden fall diese erörterungen. Nach Ġ. kein sein ohne wesen, nach I. R. kein wesen ohne sein, nach beiden ist es unsinn, das sein als accidens des wesens aufzufassen. Aus dem existirenden schliessen beide auf eine höchste existenz, aus dem wesen des existirenden auf das wesen des höchsten. Wenn sie den ontologischen beweis des Anselm gekannt hätten, hätten sie ihn sicher wirksamer bekämpfen können als Gaunilo; Ġ. freilich besser als der realist I. R. [67].

66 Trotzdem kreuzen sich hier zwei widersprüche, die beide in der antiken anschauung wurzeln, dass unser wissen ein von aussen gegebenes sein müsse. Denn einmal kommt bei I. R. unser begriffliches wissen uns von dem thätigen verstand, mittelbar also Gott zu, während der verstand als selbstthätiger es von den dingen abstrahiren, d. h. von der möglichkeit zur wirklichkeit führen soll; und zweitens soll das sein der dinge früher sein als das sein im verstande, obgleich dieses das höhere ist. Aus diesen widersprüchen kommt I. R. nicht heraus.

67 „En effet, la donnée commune de tous les systèmes réalistes est la distinction de l'être et de l'étant." Hauréau, Hist. de la phil. scolastique. I p. 478.

§ 5. Gottes wesen[68].

Trotz ihrer abstracten seinslehre behaupten die philosophen, Gott sei denken, sein wesen sei geist. Das ist eine positive bestimmung, die ausserdem eine vielheit enthält. Also geraten sie mit sich selbst in widerspruch.

Mit diesen sätzen hat Ġ. den übergang gewonnen zu dem wichtigsten teile seiner schrift. Hier laufen alle fäden seines denkens zusammen, hier kommen sein zweifel und seine überzeugung am besten zum ausdruck. Mit dem denken — das ist das leitende motiv dieser untersuchungen — erreichen wir Gott nicht, wie die vergeblichen versuche der philosophen beweisen. Darum ist es auch verfehlt, sein wesen als denken zu bezeichnen. Es muss etwas anderes sein. Von diesem postulat aus unternimmt Ġ. in drei abschnitten eine kritik des intellectualismus [69].

1. Gott soll denken sein, aber was denkt er[a]? Das denken muss einen inhalt haben. Nun sind alle philosophen darüber einig, dass Gott nicht das zeitliche, besondere, individuelle erkenne. Von allem entstandenen gibt es nämlich ein wissen vor der entstehung, zur zeit des bestehens und nach dem vergehen: das ist ein dreifaches wissen, das mit der einheit und unveränderlichkeit des göttlichen wesens sich nicht verträgt. Wenn der sinnliche gegenstand sich ändert, ändert sich auch das wissen, das blos ein wissen von beziehungen ist. Der verstand aber fasst das wesen der dinge auf, das allgemeine, das von materie, raum und zeit abstrahirte.

Auch Ġ. will das wesen der dinge von materie, raum und zeit abstrahiren, nur darf es nicht das allgemeine sein. Sein sittlich-religiöses bewusstsein postulirt: und doch muss das im denken abstrahirte, nicht zu unterscheidende, eine besonderheit haben. Der prophet muss (auch für Gott) ein anderer sein als jeder beliebige Zeid oder ʿAmr. Und wie soll

a) Ġ. ٥٥—٥٨ L. 49a—51a.

68 Dieser § fasst die dreizehnte, elfte und zwölfte frage zusammen. Ġ. mag gründe für seine anordnung haben (es ist leicht, welche zu finden), ich halte aber hier obige reihenfolge für besser und auch mehr dem gange der darstell. Ġ.'s entsprechend.

69 Damit wird eine lücke ausgefüllt, die Kahl (die Lehre v. Pr. d. W. S. 58) hinterlassen musste.

man die sittlichkeit begründen, wenn die individualität und damit unsterblichkeit und verantwortlichkeit verschwinden?

Daran schliesst Ġ. seine philosophischen bemerkungen. Er bestreitet, dass die zeit eine vielheit in unser wissen hineinbringe. Vergangenheit, gegenwart und zukunft sind reine beziehungen, die das wesen unseres wissens noch weniger treffen als das wesen der dinge[a]. Die zeit haben wir nur in der vorstellung, aber mit einem wissen umfasst unser verstand das eine individuell bestimmte ding oder geschehen, das sein wird, ist und war. Ob der körper, an dem ich meine kraft betätigen will, da ist oder nicht, meine kraft ist dieselbe; und gleichviel, ob der gegenstand vorhanden ist oder nicht, mein wissen ist nur eins. Die auffassung der veränderung bedingt keine veränderung in dem auffassenden, am allerwenigsten in dem göttlichen wesen. Das wissen um entstandenes braucht nicht entstanden zu sein; in Gott ist es ewig. Es ist absurd[b], anzunehmen, die veränderung in der erscheinungswelt verursache eine veränderung im göttlichen wesen. So etwas können die philosophen nur voraussetzen, weil sie annehmen, eine jede veränderung müsse wirkung und ursache einer anderen veränderung sein. So halten sie die dinge, und ihre veränderung für die ursache unseres wissens und seiner verschiedenen zustände.

Dass die dinge unser wissen bewirken sollten, ist für Ġ. ein unsinn: wie kann der eindruck des leblosen dinges ursache für meine wahrnehmung sein? Auf Gott angewendet, wäre das eine blasphemie. Er ist allwissend, kein atom entgeht ihm, eben weil er aller dinge wollende, schaffende ursache ist: wie sollte der werkmeister sein werk nicht erkennen? Wenn man dagegen einwendet, dass die göttliche vorwissenschaft dann alles besondere geschehen notwendig mache, so ist darauf zu entgegnen, dass das vorherwissen von dem wissen im gedächtnis sich nicht unterscheidet[70].

2. Nach Ibn Sīnā[c] erkennt Gott nur das allgemeine, das

a) Ġ. ٥٧ oben, L. 49b, 48 ff.

b) Ġ. ٥٨ mitte. L. 50b, 36 ff.

c) Ġ. ٥٣—٥٤. L. 46a—48a.

70 In derselben weise rettet Augustin die freiheit des einzelwillens. Kahl p. 21.

ewige wesen der dinge, die gattungen und arten, die weder entstehen noch vergehen und folglich keine veränderung im göttlichen wesen bewirken.

Die ewigkeit der gattungen und arten ausser Gott gibt Ġ. selbstverständlich nicht zu. Ferner wendet er ein, die individuellen unterschiede der dinge in raum und zeit seien doch so geringfügig im verhältnis zu der verschiedenheit der gattungen und arten, dass es ihm unbegreiflich erscheine, wie Ibn Sīnā von seinen voraussetzungen aus mit der einheit des göttlichen wesens die vielheit der gattungen und arten in verbindung setzen könne. Ibn Sīnā behauptet, Gott als das immaterielle wesen müsse alles intelligible erkennen, da nur die materie vom denken abhalte. — Aber woher weiss Ibn Sīnā, dass nur die materie ein hindernis des denkens ist? Vielleicht [a] hindert uns die sehnsucht nach Gott, und Gott die selbstgenügsamkeit seines wesens am erkennen eines anderen. — Die welt als ganzes — so sagt ferner Ibn Sīnā — ist doch Gottes werk und der werkmeister muss sein werk erkennen. Darauf erwidert Ġ.: nach euch, philosophen, steht das erste wesen nicht über der natur, euer Gott ist eine naturursache, von der alles als notwendige consequenz ausgeht, aber kein persönliches, wollendes wesen. Nach euch geht von ihm auch nur die erste intelligenz aus, höchstens könnte er also diese erkennen. Aber wie soll er das erkennen, was nur indirekt aus ihm folgt? In diesem falle wäre Gott einem menschen gleich, der einen stein vom berge herunterwirft: er weiss, was er tut, aber er kennt nicht die folgen seiner tat, d. h. er weiss nicht, mit welchen gegenständen dieser stein in berührung kommen und welche er zerbrechen wird.

3. Die philosophen [b] können sich, bei ihrer abhängigkeit vom antiken denken, das wissen um anderes immer nur als etwas abhängiges vorstellen, etwas, das von dem anderen verursacht ist und in dem wissen selbst veränderung und vielheit bewirkt. Darum muss ein solches wissen vom göttlichen wesen verneint werden. Während Gottes macht an der äusseren möglichkeit ihre schranke hat, wird sein wissen auf die wirklichkeit seines wesens, also auf das rein innerliche beschränkt. Diese beschränkung ist eine absolute, während jene schranke

a) Ġ. ٥٢ unten. b) Ġ. ٥٤—٥٥. L. 48b—49a.

blos relativ gedacht wird. Darin erblickt Ġ. einen widerspruch. Die philosophen haben — so bemerkt er — um jede bedingtheit, alles verursachtsein, alle vielheit und veränderung vom göttlichen wesen auszuschliessen, gesagt: Gott denkt nur sich selbst, sein wesen ist selbstbewusstsein. Aber dann weiss Gott nicht, was er kann und was er tut: sein werk, die welt ist ihm unbekannt. Nur diese absurdität hat Ibn Sīnā dazu geführt, Gott ein wissen des allgemeinen und des besonderen auf allgemeine weise zuzuschreiben. Die consequenz — so Ġ. — ist auf seiten der anderen.

Aber auch diese erreichen nach ihm nicht das einheitliche wesen Gottes. Abgesehen davon, dass das wissen zur blossen existenz hinzukommt, enthält das wissen selbst eine vielheit in sich, die innere beziehung[a]. Nicht nur in der vielheit der gegenstände, sondern auch im bewusstsein selbst, im selbstbewusstsein liegt ein prinzip des unterschieds. Im selbstbewusstsein wird nämlich das denken sich selbst zum gegenstand, von dem denkenden wesen auf sich selbst bezogen. Diese beziehung auf dass selbst ist nicht in dem wissen als solchen enthalten, denn man kann sich so in den gegenstand versenken, dass man an das wissen gar nicht denkt. Wenn das selbstbewusstsein das wesen des denkenden wäre[b], dann müsste es wenigstens immer mit dem denken verbunden sein, auch bei uns[71]. Aber wir achten nicht immer, ja sehr selten auf unser denken. Wie oft sind wir unaufmerksam! Hört da etwa unser wesen auf? Das wissen um das wissen bedarf eines besonderen wissens, einer aufmerksamkeit, indem wir nicht den gegenstand, sondern unser wissen erkennen wollen. Das ist ein willensakt des wesens, das sich vom gegenstande abwendet und dem wissen zuwendet. Wissen und wissen um das wissen sind von einander verschieden und, theoretisch betrachtet, geht das so ins unendliche weiter[72]. Nur eine will-

a) Ġ. ٤٦—٤٧. L. 39a, 7 ff. rechts.

b) Ġ. ٤٦, 8 ff. L. 39b, 60 ff.

71 Vgl. was Schiller gegen Descartes einwendet:
Denk' ich, so bin ich. Wohl! Doch wer wird immer auch denken.
Oft schon war ich und hab' wirklich an gar nichts gedacht.

72 Diesen gedanken hat besonders Herbart, Werke, V, 274 f. IV, 304 mit scharfer dialektik gegen die einheit des selbstbewusstseins geltend gemacht. Alles schon dagewesen, aber eine lust ist es doch, gedanken keimen und wachsen zu sehen!

kürliche bestimmung kann den unendlichen fortgang des selbstbewusstseins zum stillstand bringen.

Ġ. versucht noch von einer anderen seite den philosophen beizukommen. Das wirken ist nach ihnen eine notwendige folge des wesens, von ewigkeit zu ewigkeit bewirkt Gott die welt. Diese ewige consequenz des wesens, die sich auf die welt richtet, ist etwas anderes als das wesen selbst, das selbstbewusstsein. Wenn aber sein wesen denken ist und das wirken zu seinem wesen gehört, dann muss er auch dieses wirken erkennen d. h. er muss sich selbst als schöpfer denken. Damit aber ist wieder eine vielheit gegeben: Gott für sich und Gott als schöpfer. Dem zu entgehen, gibt es für die philosophen, die den willen leugnen, nur eine möglichkeit; Gott aufzufassen als natur, die von ihren wirkungen nichts weiss, wie die sonne das licht und das feuer die wärme nicht kennt. Vom intellectualismus aus ist der naturalismus das einzig consequente system. Die philosophen sagen zwar[a], das denkende (immaterielle) sei höher als das materielle, und Gott, aller dinge ursache, müsse das höchste sein, aber beide behauptungen sind fraglich. Warum kann die wirkung nicht höher sein als die ursache und auf dem wege der vermittlung oder auch ohne vermittlung (durch evolution würde man heutzutage sagen) das bewusste aus dem unbewussten hervorgehen? Warum soll man von zwei gegensätzlichen begriffen immer den höheren auf Gott anwenden, und ist das denken überhaupt das höchste?

Also reicht nach Ġ. die methode der philosophen nicht aus, Gott als denken zu demonstriren. Das kommt daher, dass sie ihn nicht als einheitliche persönlichkeit, als ewigen willen anerkennen. Die philosophen behaupten[b]: Gott will die welt, weil er sie als das beste denkt; Ġ.[c]: Gott erkennt die welt, weil er sie will. Die philosophen lehren: Gott hat an sich selbst ein wolgefallen, weil er sein eigenes wesen denkend betrachtet; Ġ.[d]: auf Gottes denken weist nur der wille hin, denn die beziehung des denkens auf das selbst, das selbstbewusstsein ist ein willensakt.

Hier finden wir den kern des G.'schen denkens. Wenn

a) Ġ. ٥٤ mitte. L. 48 b, 34 ff.

b) Ġ. ٥٣, 12 L. fehlt. c) Ġ. ٥٢ 7. L. 46 a, 46.

d) Ġ. ٥٤ z. 3 v. u. L. 48 b 68 ff.

die existenz eines ewigen willens nicht feststeht, dann ist alle philosophie hinfällig. Der verstand, das denken kann nicht das höchste sein, denn dann verfallen wir unrettbar dem skepticismus. Für das denken lösen sich ja alle unterschiede auf, es stösst überall auf das ewig sich selbst gleiche sein, ohne von ihm die vielheit verneinen zu können. Im gegenteil. Das eine sein zerfällt vielmehr in unendlich viele, unterschiedslose einheiten. Raum, zeit, ursache, ja sogar das denken als selbstbewusstsein, alles geht ins unendliche. In dieses unendliche, unbestimmte chaos bringt nur ein allmächtiger, bewusster wille verschiedenheit und ordnung hinein. Alles geschehen kann nur als act des wollens, alles bestehende nur als produkt des willens aufgefasst werden. Nach den philosophen ist alles wollen ein zeichen des mangels. Das kann man aber auch vom denken sagen. Das wissen [a] hat entweder den zweck, nutzen herbeizuführen oder das eigene, mangelhafte wesen zu vervollkommnen. Zwecke aber setzt der wille.

Unter den göttlichen „eigenschaften" fällt demnach für Ġ. das hauptgewicht auf den willen. Die gleichung: Gott = ewiger wille hat er nicht ausdrücklich und mit vollem bewusstsein vollzogen [73]. Aber der begriff des ewigen willens tritt hier doch so in den vordergrund, dass das denken beinahe wie eine begleiterscheinung des willens betrachtet wird. Unter dem einfluss der theologischen anschauungsweise, die in dem göttlichen wesen eine reale vielheit verschiedener eigenschaften annahm, kann Ġ. den willen nur als eine eigenschaft Gottes bezeichnen. Aber es ist jedenfalls die am meisten wesentliche. Nicht nur im verhältnis zur welt, sondern auch was die beziehung des denkens auf das selbst betrifft, legt Ġ. Gott das wollen bei. Die spätere frage (utra potentia nobilior), die das christliche mittelalter beschäftigte, hätte Ġ. sicher im sinne des willensprimates entschieden. Das prinzip des alls ist nach ihm ein ewiger wille, keine blinde, sondern eine bewusste kraft: denn die kraft, der kein wille die richtung gibt, kommt nicht

a) Ġ. ٥١٣ unten.

73 Dass der wille das wissen schaffe, behauptet Ġ. nicht; nur muss der wille es zu einem abschluss, das mögliche also zur wirklichkeit führen. Ganz genau dasselbe, was die philosophen dem aktuellen verstande zuschrieben.

zur tat, weder zu einer bestimmten gestaltung des seins noch zu einem sicheren abschluss des denkens.

Nach Ibn Rošd[a] ist das denken der abschluss des seins, das einheitliche wesen Gottes. Um aber die einheit des denkens zu wahren, verneint er von Gott nicht nur das wissen um das besondere, sondern auch im gegensatz zu Ibn Sīnā die erkenntnis des allgemeinen. Sein denken ist über die gegensätze des universalen und des particularen erhaben. Gottes wissen ist reine „tat“. Er kann also anderes, insofern es anderes ist, überhaupt nicht denken: dann wäre ja sein denken receptiv oder passiv. Gottes denken ist vielmehr sein aktuelles wesen selbst, das aller dinge ursache ist, dass das wissen nicht von den dingen abstrahirt, sondern die dinge selbst schafft.

Damit verbindet nun I. R. die lehre von der stufenreihe des seins. Die farbe z. b. hat ihre niederste existenzweise in dem farbigen körper, eine höhere in unserer sehkraft, eine noch höhere in der vorstellung, wieder eine höhere im denken, dann eine in den separaten intelligenzen in aufsteigender vollkommenheit und schliesslich die allerhöchste, allervollkommenste existenz in dem selbstbewusstsein Gottes. Alles denken ist selbstbewusstsein. Nur auf der niederen stufe des wissens, in der vorstellung, ist das wissen um das wissen eine möglichkeit, etwas zuständliches, das seinen wirklichen, wesentlichen abschluss in dem absoluten denken findet. Es ist die eigentümlichkeit aller denkenden wesen, nur sich selbst zu erfassen. Das niedere kennt das höhere anders als das höhere sich selbst erkennt, und das höhere denkt das niedere anders als dieses sich selbst auffasst. Das denken erfasst das eigentliche wesen der dinge d. h. die dinge, insofern sie nicht materiell sind, sondern mit dem denken und dem denkenden wesen identisch. Je höher der gedanke, um so vollkommener das denken, von der menschheitsvernunft bis zu dem selbstbewusstsein Gottes. Gott erkennt also alles, aber nicht insofern es ein anderes ist, sondern in dem sinne, dass das all seine höchste existenzweise in Gott hat, insofern es mit seinem wesen identisch ist. So ist das göttliche denken die höchste, vollkommenste art des seins, die wahre wirklichkeit aller dinge.

Während Ġ. in seinem conceptualismus und in dem wil-

a) Vgl. besond. L. 26a—28a.

lensprinzip die möglichkeit zu besitzen glaubt, Gott und welt zu unterscheiden, ist I. R. sich dessen bewusst, dass sein begriffsrealismus, nach dem Gott das ens realissimum ist, dem pantheismus nicht fern steht. In diesem sinne übernimmt er das philosophische: Gott ist alles seiende — und das sufische: er ist der einzige [74].

Von Gottes willen zu reden, ist nach I. R. nur der religiösen phantasie möglich, die Gott nach menschlicher analogie sich vorstellt. Wille ist bewegung in der materie und setzt einen mangel voraus.

So spricht der ruhige denker, der im selbstbewusstsein die höchste wirklichkeit findet. Als solches wird zunächst Gott gedacht in transcendenter weise, bis das menschliche denken stark genug sich fühlt, alles sein in sich aufzunehmen und den satz ausspricht: Cogito, ergo sum (Descartes).

Anders redet der strebende kraftmensch, dessen rastlose wunschnatur die völlige auslebung der individualität verlangt, und im selbstzweck das wesen der dinge erblickt. Als solcher wird zunächst der absolute wille Gottes gesetzt, bis das menschliche Ich durch eine ursprüngliche „tathandlung" sich seiner sittlichen selbstbestimmung bewusst wird (Fichte) und die gottheit in seinen willen aufnimmt (Schiller).

Beide richtungen ergänzen sich: die eine führt zu einer tätigen vernunft, die andere zu einer vernünftigen tat.

74 لا هو الا هو: „kein er ausser er" sagen die Sufis, offenbar mit bewusster umbildung des muhammedanischen glaubenssatzes: kein Gott ausser 'Allāh. V. Kremer berichtet (wo, weiss ist im augenblick nicht), dass sie gesagt haben: هو هو = Er ist Er. Damit wäre aber nur die identität und unaussagbarkeit seines wesens, nicht die einzigkeit (in absolut. panth. sinne) ausgesprochen.

Viertes capitel. Die mittelwesen.

§ 1. Ihre ableitung von Gott[75].

Von der welt aus stiegen wir in raschem fluge zu Gott hinauf, jetzt geht es etwas langsamer durch die mittelwesen zur natur herunter. Aus Gott, dem absolut Einen, kann nach den philosophen die vielheit der erscheinungswelt nicht unmittelbar hervorgehen. Aus dem ersten prinzip emanirt[a] deshalb nur die erste intelligenz, eine immaterielle substanz, die sich selbst und ihr prinzip erkennt, aber auch schon den charakter des möglichen an sich trägt. Aus dieser ersten intelligenz folgt eine zweite, eine seele und ein körper, zusammen die äusserste himmelssphäre. Aus der zweiten folgt eine dritte intelligenz, eine seele und ein körper: die sphäre der fixsterne. So geht es weiter bis zur mondsphäre. Darauf folgt die letzte intelligenz, „der tätige verstand", aus dem das, was unter der mondsphäre ist, folgt: die materie, die entstehen und vergehen in sich aufnimmt. Aus den mischungen der stoffe, je nach den bewegungen der gestirne, entstehen dann mineralien, pflanzen und tiere. Im ganzen ist die zahl der separaten intelligenzen zehn, die zahl der seelen und der körper neun, da der ersten intelligenz keine seele und kein körper zur seite stehen. Dass von der ersten intelligenz u. s. w. dreierlei ausgeht, lässt sich folgendermassen erklären: insofern die erste intelligenz ihr prinzip (Gott) denkt, geht von ihr die zweite intelligenz aus; insofern sie sich selbst denkt, lässt sie die seele, und insofern sie in sich möglich ist, lässt sie den körper der äussersten himmelssphäre von sich aus[76].

a) Ġ. ٣٩. L. 23b.

75 Was dieser § enthält, hat Ġ. in der dritten frage schon teilweise nach den philosophen gebracht. Er geht aber dort nicht näher darauf ein, weshalb ich es hier untergebracht habe.

76 Diese emanationstheorie steht (wenigstens für unser bewusstsein) in widerspruch mit dem dritten philosophischen beweis, der von der ewigen möglichkeit und der ewigen materie auf die ewigkeit der welt schliesst. Aber die ganz klare und bestimmte behauptung einer ewigen materie, die nicht aus Gott emanirt wäre, hat

Dies alles kommt dem Ġ. wie ein traum vor[a]. Einer solchen begriffsspaltung soll die wirklichkeit entsprechen!? Wo hört es dann auf!? Die dialektische zergliederung lässt sich bei dem begriffe der ersten intelligenz ja noch weiterführen. Indem sie ihr prinzip denkt, denkt sie sich als verursacht, indem sie sich selbst denkt, unterscheidet sie in sich das subject, den gegenstand und die handlung des denkens und insofern sie die möglichkeit in sich trägt, kommt ihr von seiten ihres prinzips die notwendigkeit zu. Wo bleibt hier die dreiheit, wenn der vielheit der denkbestimmungen eine reale verschiedenheit entsprechen soll? Das zeigt sich erst recht bedenklich bei dem sphärenkörper, der aus materie und form zusammengesetzt ist, von denen jede eine ursache für sich verlangt; auch die bestimmte grösse des körpers bedarf einer ursache u. s. w. Ferner gibt es in der zweiten sphäre, der sphäre der fixsterne mehr als 1000 bis jetzt bekannte und benannte sterne, verschieden an grösse, gestalt, lage, farbe und einwirkung auf die untere welt: wie lässt sich diese vielheit von besonderheiten begrifflich erklären?

Auch I. R. schwärmt nicht besonders für die emanationstheorie der philosophen. Er nimmt zwar eine reihe von separaten intelligenzen an, deren ableitung nicht rein aristotelisch ist, aber man merkt es, dass sein herz bei Aristoteles ist, auch wenn er mit dem neuplatonismus liebäugelt. Was I. R. von der vermittlungstheorie im allgemeinen hält, kam schon oben zur sprache (S. 20 ff.). Der begriff der emanation gefällt ihm nicht: sie ist zu physisch, und er denkt sich das erste prinzip als zwecksetzende vernunft. In den separaten intelligenzen darf man keine vielheit denken. Gott ist zwar das allereinfachste wesen, die erste intelligenz ist einfacher als die zweite u. s. w., aber alle sind sie als geistwesen einfach. Auch sind die himmlischen körper nicht zusammengesetzt aus materie und form wie die körper der sublunarischen (terrestrischen) welt. Wenn dem himmel eine materie zukommt, dann ist es eine ganz andere als diejenige unter dem monde, nämlich eine äusserst

a) Ġ. ٣٠. L. 24b, 24 ff.

erst I. R. Ibn Sīnā ist auch dualist, drückt sich aber mitunter etwas schwankend, harmonisirend aus. Ġ. folgt hier wieder mehr dem Alfarābī als Ibn Sīnā.

feine, eine art „geistiger materie“, die kein entstehen und vergehen in sich aufnimmt, ähnlich dem aristotelischen *αἰθήρ*, aus dem der *κόσμος* besteht. Mit beredten worten tritt I. R. ein für die höhere natur der himmlischen welt gegenüber unserer erde. Die himmel sind lebewesen, die an intelligenz das menschliche denken weit überragen. Darum protestirt I. R. kräftig gegen die entseelung der welt und gegen die überhebung des menschen, der wähnt, das erste aller geschöpfe zu sein, der es sogar wagt, Gott nach seiner analogie, nach der analogie des individuellen sinnlichen wesens, zu denken. Folge davon ist, dass man die materie aus Gott ableiten will, und somit sein wesen entgeistet.

Die materie bleibt also für I. R. eine unerklärliche tatsache, für die es keine ursache gibt. Um die schranke der materie von Gottes wesen fernzuhalten, muss er sie als schranke seines wirkens anerkennen.

§ 2. Das wollen der mittelwesen[a] [77].

Nach den philosophen sind die himmel lebewesen, die mit ihren freien bewegungen Gott, dem herrn der welten, dienen. In allen himmelskörpern muss daher ein prinzip der bewegung sein, eine seele, die sich zu ihrem körper verhält, wie bei uns die seele zum leib. Der geist kann nämlich nicht unmittelbar den körper bewegen, dazu bedarf er einer wollenden, begehrenden und bewegenden seele. Wenn Gott ohne vermittlung den körper bewegte, so wäre er seele, nicht geist, und dasselbe gilt von den separaten intelligenzen. Der himmel kann sich aber auch nicht von natur bewegen, denn die natürliche bewegung ist die ortsveränderung, die bewegung von dem unrichtigen nach dem passenderen orte zu. Nun kehrt die kreisbewegung des himmels zu jedem ort zurück, von dem sie ausgeht, sie bewegt sich in sich selbst. Also muss man hier einen willen annehmen, der durch irgend ein motiv zur bewegung bestimmt wird. Dieser wille ist sehnsucht nach Gott, sein zweck, die annäherung an Gott, nicht in räumlichem

a) Ġ. ٥٩—٦٢. L. 51a—53a.

77 Die vierzehnte und fünfzehnte frage haben das wollen der mittelwesen, die sechszehnte frage ihr wissen zum gegenstande. Diese anordnung scheint mir characteristisch für Ġ.'s denken zu sein.

sinne, sondern qualitativ: ähnlich werden mit Gott. Auf zweifache weise erstreben die himmlischen seelen diese ähnlichkeit: 1. ihr direkter zweck ist, jede mögliche lage zu verwirklichen, d. h. wie jede vernünftige seele streben sie danach, ihr eignes wesen zu vervollkommnen; 2. ihr indirekter zweck ist, durch ihre ordnung und ihre mannigfachen verhältnisse der sublunarischen welt gutes zu spenden.

Ġ. gibt den schroffen gegensatz zwischen der himmlischen und der sublunarischen welt nicht zu. Wenn das sublunarische sich von natur bewegt und gegenseitig verursacht, warum verhält es sich dann in der oberen welt anders? Hier soll der körper einen körper bewirken, dort aber kann weder körper noch seele ein ähnliches hervorbringen, da beide von der intelligenz abgeleitet werden müssen. Direkter zweck der bewegung soll es sein, von ort zu ort jede lage zu verwirklichen: kann die bewegung dann nicht reiner selbstzweck, absolute kraftäusserung sein? Sind nicht der himmel und die bewegung continuirlich nach euch? wie kann man dann von einer ortsbewegung reden? Auch scheint mir — so Ġ. — das bestreben, jede mögliche lage zu verwirklichen kein besonders erhabener zweck [78]. Es ist wie wenn ein mensch, der ohne beschäftigung ist, um eine stadt herumläuft, immer in demselben kreise: er wird eher verrückt dabei als dass er sein wesen vervollkommnet und sich Gott nähert. In der einfachen ortsbewegung liegt keine vollkommenheit, durch die man sich Gott nähern könnte, denn Gottes natur ist nach den philosophen mehr die ruhe als die bewegung. Gott ähnlich werden müsste also in der ruhe bestehen.

Dann soll alles irdische abhängig sein von den bewegungen der oberen welt und deren richtung. Wie das geschehen soll, ist uns vollständig unbegreiflich, denn die ortsveränderung und ihre richtung sind etwas so indifferentes, dass die unterschiede der sublunarischen welt daraus nicht abzuleiten sind.

78 Schon Theophrast hat in seinen Aporien anstoss daran genommen, dass die vollkommenheit der sphären in der einfachen kreisbewegung bestehen solle. Zeller II, II^3 p. 822 f. — Möglich ist es, dass Ġ. den Theophrast gekannt hat, denn dessen schriften besassen die araber teilweise in übersetzung, vgl. Aug. Müller, Die griech. Phil. in der arab. Ueberliefer. p. 22.

Mit dieser kritik ist I. R. z. t. einverstanden. Er wirft den philosophen, namentlich Ibn Sînâ, vor, dass sie die lehre der alten nicht rein wiedergegeben haben. Von der bewegung aus kann man nicht auf ein wollendes wesen, sondern nur auf eine intelligenz schliessen. Ausser dem verstande ist das bewegte (körper), aber das unbewegte, das prinzip der bewegung oder die bewegung selbst ist nur in der intelligenz. Wenn nämlich die bewegung selbst eine bewegung hätte, d. h. bewegt wäre, so wäre sie damit aufgehoben, zur absoluten ruhe geworden. Die bewegung ist aber vollkommener als die ruhe; aus dem grunde ist es falsch, Gottes natur als ruhe zu bezeichnen: sie ist vielmehr die nicht bewegte bewegung. Vom verstande kann allein das motiv der bewegung ausgehen, das die wollende seele bestimmt.

Was Ibn Sînâ behauptet, dass der himmel sich bestrebe, alle möglichen lagen zu verwirklichen, ist ein unsinn: denn die möglichen lagen sind unendlich, und das unendliche sucht man nicht, weil man's doch nicht erreichen kann. Die bewegung ist zunächst reiner selbstzweck, da die vollkommenheit alles lebendigen in der bewegung besteht. Die himmel aber sind ewige, vollkommene lebewesen. Nicht wegen der sublunarischen welt ist der himmel da, denn in dem falle wäre das mangelhaftere zweckursache für das vollkommenere. Der himmel beherrscht diese untere welt und spendet ihr gutes, aber diese herrschaft ist nur der schatten ihrer vollkommenheit, die in der ewig als selbstzweck gewollten kreisbewegung besteht.

Bewegung ist also die vollkommenheit des wesens. Aber diese anschauung hält sich auch bei I. R. nicht rein von einer auf das irdische gerichteten teleologie. Scharf tadelt er den Ġ., weil er das beispiel des zwecklos um die stadt herumlaufenden mannes gebraucht hat zur kennzeichnung einer lehre, die er selbst (I. R.) doch auch missbilligt. Der mann hat ja den grossen zweck, die stadt vor dem feinde zu schützen! So ist die fürsorge der himmlischen wächter für diese welt: es gibt eine vorsehung. Grossartig sind in dieser beziehung die leistungen der astrologie. In einem zeitraum von 1000 jahren hat sie bei mensch und tier ungefähr 10,000 weise, zweck-

a) I. R. ١١٨. L. 51.

mässige einrichtungen nachgewiesen, die man auf die obere welt zurückführen kann.

Nur eins ist dazu zu bemerken. Wenn I. R. von der Vorsehung redet, betrachtet er als deren zweck nicht das individuelle wol als solches, sondern die erhaltung der gattung.

§ 3. Das wissen der mittelwesen[a] [79].

Die himmlischen seelen (in theologischer sprache: „himmlische engel") bewegen also die himmelskörper. Diese sind vollkommene „tat", insofern sie eine kugelgestalt haben, anderseits aber unvollkommen oder vermögen, da von allen möglichen lagen immer nur eine wirklich ist. Auch die seelen, die diese verwirklichung wollen, haben in dem wollen ihren mangel. Aber mangellos d. h. vollkommene „tat" sind die reinen intelligenzen, nach dem ausdrucke des religionsgesetzes: „die Gott nahestehenden engel". In ihnen gibt es nichts dem vermögen nach. Auch ihr denken ist wie das göttliche reine „tat": sie erkennen das seiende in seinem wahren wesen, also nur das allgemeine. Dagegen erkennen die seelen der himmel alles besondere, einzelne, das in der welt sich abspielt. Sie sind die „bewahrte tafel", an der die intelligenzen mit dem „schreibrohr" alles schreiben, was in der unteren welt sich ereignet[80]. Die unendliche vielheit aller möglichen dinge, steht auf dieser „tafel", die nicht räumlich-sinnlich gedacht werden darf, von geisterhand in seelenschrift geschrieben. Nur dadurch können die himmlischen seelen etwas begehren und durch ihre bewegung auf die einzeldinge der sublunarischen welt einwirken.

Diese seelen wissen nun alles, was in der zukunft geschieht, weil sie alle ursachen und somit alle wirkungen für alle zeiten durchschauen. So weit übersteigt ihre fassungskraft das menschliche vermögen! Wenn der mensch im traume

a) Ġ. ١٢—١٥. L. 53b—55a.

79 S. Anm. 77.

80 Die „bewahrte tafel" findet sich Sūre 85, 22 (في لوح محفوظ): es ist die tafel, die den ewigen, ungeschaffenen Kor'ān und alle ratschlüsse Gottes enthält. Was für eine bedeutung diese „tafel" für die arabische speculation gehabt hat, kann hier nicht einmal angedeutet werden.

zukünftiges schaut, kommt das daher, dass seine seele mit den himmlischen seelen in verbindung steht. Und wenn der schleier der sinnlichen wahrnehmungen und begierden gelüftet wird, dann offenbaren sich uns die seelen der oberen welt und wir nehmen an ihrem unendlichen wissen teil. Auf diesem wege haben die propheten das übersinnliche erkannt, nicht nur im traume, sondern auch mit wachem, sinnenreinem bewusstsein.

So lehren die philosophen. Mit der interpretation der „bewahrten tafel“ und des „schreibrohrs“ ist der theologe Ġ. nicht einverstanden, das versteht sich von selbst. Ferner wendet er ein, die himmlischen wesen brauchen zu ihrer ewig gleichgerichteten bewegung kein denkmotiv und wissen vielleicht von ihrem drehen ebensowenig wie der stein vom fallen. Auch ist es absurd, dass sich in einer unvollkommenen seele zu einer zeit unendliches wissen befinde. Nur das göttliche wissen kann unendlich sein und unendliches auffassen, da es ein unmittelbares ist. Der grösste widerspruch der philosophen liegt aber darin, dass sie behaupten, wir könnten alles besondere für alle zukunft erkennen, wenn nicht sinnliche wahrnehmung und begierde uns davon abhielten. Aber das besondere ist ja das sinnliche! Kann es nicht die sehnsucht nach Gott sein, die uns davon abhält, das besondere zu erkennen?

Diese frage ist zweifellos viel mehr als eine blosse argumentatio ad hominem. Ġ., der sich so bemüht, im göttlichen willen das besondere zu begründen, sehnt sich doch aus dem besonderen heraus nach Gott, nach dem wesen, das vielleicht auch als urgrund des willens betrachtet werden muss. Das antike denken kann in dem willen nur ein vermögen, eine sehnsucht, also ein leiden sich vorstellen. Das sittlich-religiöse bewusstsein dagegen postulirt den willen als actives prinzip des handelns, nur dass dem religiösen gefühl der wille mehr als sehnsucht nach dem willen (Gott), denn als selbstbewusste, selbstbestimmende kraft erscheint. Diese religiöse bestimmtheit, die in der träumerischen sehnsucht nach Gott ihre seligkeit sucht, wiegt bei Ġ. vor. Die sittliche bestimmung, die im vollgefühle freier tatkraft ihr glück empfindet, kommt erst bei Kant, Schiller, Fichte zum ausdruck. Was die religion als potenz enthält, wird in dieser „praktischen“ philosophie wirklichkeit.

Wird es nun dem willen besser gelingen, die wirklichkeit zu besiegen, als dem denken, das ihrer nicht herr werden konnte? Kant ist das „radicale böse“ nicht los geworden; Fichte wird von dem nicht-ich beunruhigt; Schiller, der als prophet der menschheit zuruft:

> Nehmt die Gottheit auf in euren willen,
> Und sie steigt von ihrem weltenthron; —

muss sich selbst bekennen:

> Ach aus dieses thales gründen,
> Die der kalte nebel drückt,
> Könnt' ich doch den ausgang finden,
> Ach, wie fühlt' ich mich beglückt! —

und beim antritt unseres jahrhunderts seufzen:

> Freiheit ist nur in dem reich der träume ....

Ist es da ein wunder, dass Schopenhauer in dem „irrationalen“ willen die wirklichkeit, das „ding-an-sich“ erblickte?

Aber die unvernunft soll nicht das letzte wort haben. Das ist auch der tiefere sinn der antiken-mittelalterlichen anschauungsweise, dass alles besondere von den gestirnen vernünftig bestimmt wird. I. R.[a] bekämpft die phantastische ausmalung dieses gedankens bei den arabischen philosophen; dem gedanken selbst kann er nicht ganz gerecht werden. Die kluft zwischen der materie und dem geist, zwischen dem besonderen und dem allgemeinen ist für ihn so gross, dass keine seele sie ausfüllen kann. Die seelen der himmelskörper erkennen nur das allgemeine. Das besondere ist das zufällige, unbestimmte, wert- und zwecklose.

a) I. R. ١٢٣. L. 53:

Zweiter teil. Zur physik.

Natur und mensch.

Erstes capitel. Die natur.

§ 1. Die verschiedenen naturwissenschaften[a].

Die metaphysik ist eine wissenschaft, die physik aber zerfällt in viele disziplinen. Mit dieser bemerkung leitet Ġ. von dem metaphysischen zu dem naturwissenschaftlichen teile seiner schrift über. Er zählt nach den philosophen acht theoretische oder grundlegende wissenschaften auf: 1. Physik des körpers, die den körper in zeit, raum und bewegung behandelt; 2. Lehre von der welt, die die natur der himmel, der vier elemente und ihre ursachen untersucht; 3. allgemeine lehre vom werden, von dem entstehen und vergehen in der sublunarischen welt im zusammenhang mit der himmelsbewegung; 4. meteorologie, die sich mit den mischungen der elemente und ihrem einfluss auf die witterung beschäftigt; 5. mineralogie; 6. pflanzenkunde; 7. tierkunde; 8. seelenlehre.

Davon abgeleitete oder praktische wissenschaften sind: 1. medizin, welche die ursachen und symptome der gesunden und kranken zustände erforscht mit dem zwecke, die krankheit zu beseitigen und die gesundheit zu erhalten; 2. astrologie; 3. physiognomie; 4. traumdeutung; 5. wissenschaft der talismane; 6. zauberkunst; 7. alchymie.

Die naturwissenschaft als solche bestreitet Ġ. nicht; er

a) Ġ. ٩٥—٩٩. L. 55a—56a.

ist auch genug kind seiner zeit, um all' den phantastischen zauber der spielenden unwissenheit herüberzunehmen, ja diesem gebiete entnimmt er die (damals) wirksamsten gründe für seine wundertheorie. Als praktischer mann steht er den theoretischen wissenschaften etwas gleichgültiger gegenüber. Aber das sittlich-religiöse bedürfnis treibt ihn auch hier zum denken, zunächst zum zweifel, dann zur kritik. Einiges in der naturwissenschaft ist zweifelhaft — so bemerkt er —, darüber lässt sich streiten; anderes widerspricht der offenbarung, das muss also von einer höheren kritik, die auch das denken richtet, von der inneren erfahrung des gegenteiles vernichtet werden.

Diese frage hat Ġ. nur leise angedeutet, ihre volle tragkraft aber ist ihm nicht zum bewusstsein gekommen. Es ist seine tiefste überzeugung, dass man nur durch persönlichen willensentschluss dem irrtum der sinne und der sündhaftigkeit der begierde, dem trug der vorstellung und der gottlosen überhebung des denkens entrinnen könne; ob aber der wille an sich das gute oder das böse, das richtige oder unrichtige will, darüber erfahren wir nichts.

Genug, für Ġ.'s bewusstsein ist die göttliche offenbarung norm; darin spricht ein heiliger wille. Von hier aus muss man die naturbetrachtung und die psychologie der philosophen bekämpfen. Die innere erfahrung der göttlichen gnade, das bewusstsein mit dem göttlichen willen versöhnt und in übereinstimmung zu sein, hebt uns so hoch über die natur empor, dass vor dem richterstuhl der inneren erfahrung die äussere erfahrung zum schweigen gebracht wird. Dieser prozess, der sich mit weltgeschichtlicher bedeutung in Augustin vollzogen hat, wiederholt sich in jedem sittlich-frommen gemüt. Es ist auch Ġ.'s erfahrung.

Darum versteht es sich auch von selbst, dass Ġ. nicht auf einzelheiten der empirischen wissenschaften eingeht. Er kennt sie und lässt sie gelten. Dagegen greift er, seiner art und dem zwecke seiner schrift entsprechend vier naturphilosophische fragen heraus. Der zweite teil hiesse also mit einer späteren bezeichnung besser: zur naturphilosophie [81].

81 Natürlich nicht in dem neueren sinne, der phil. der natur im gegens. zur phil. des geistes behandelt. Der inhalt dieses ersten § ist bei Ġ. einleitung zu dem zweiten teil seiner schrift.

Für Ibn Rošd[a] ist das denken seine eigene norm und sein eigener richter. Wo das denken nicht entscheiden kann, tritt die offenbarung ergänzend hinzu: das ist aber mehr eine concession, von dem werte einer vorsichtsmassregel, als innere überzeugung. I. R. ist durchaus intellectualist. Darum steht er dem aberglauben und der wundersucht seiner zeit viel freier gegenüber als Ġ., ja auch als die anderen arabischen philosophen. Die abgeleiteten, sogenannten praktischen wissenschaften sind keine wissenschaften, sondern künste. Die medizin ist eine hohe, nützliche kunst, astrologie, physiognomie und traumdeutung verwirft er nicht, aber vorherwissen (1. und 3.) und wissen des verborgenen oder des inneren vermittelst des äusseren (2.) sind kein eigentliches wissen, (wissen in empirischem sinne folgt nach I. R. immer den dingen). Die wissenschaft der talismane und der zauberei ist gradezu nichtig: das ist ein kindisches gaukelspiel. Die alchymie ist mindestens zweifelhaft. Wenn sie auch existirt, so kann das von ihr hervorgebrachte nicht wie das natürliche sein, denn die kunst ist schwächer als die natur und erreicht sie in wirklichkeit nie.

Dieser antike gedanke ist gegenüber der weltflucht des mittelalterlich-religiösen empfindens am platz. Die natur ist die quelle aller verjüngung: auch das wissen wird erst zu einer wirklichen macht, wenn es sich des zweckes bewusst wird, die natur zu beherrschen (Bacon).

§ 2. Die ursächlichkeit[b] [82].

Als den ausgangspunkt und das zentrum der naturphilosophie betrachtet Ġ. die behauptung einer notwendigen realen verknüpfung zwischen ursache und wirkung. Im laufe der metaphysischen untersuchungen stiess er öfter auf dieses problem, hier wird es nun gesondert zur sprache gebracht. Sei es der umstand, dass Aristoteles in seiner physik den begriff der ursache erörtert oder die gewohnheit der arabischen Mutakallim, im letzten teile ihres systems [nach der kosmologie

a) I. R. ١٣٩. L. 55.

b) Ġ. ٩٧—٧٢. L. 56a—59a.

82 Dieser § enthält die 17. frage.

(1.) und der theologie (2.)] [83] unter anderen glaubenslehren auch das wunder zu behandeln, was Ġ. zu dieser anordnung die veranlassung bot, jedenfalls fügt die untersuchung sich systematisch in die anlage dieser schrift ein. Vieles von dem, was Ġ. hier vorführt, ist aus dem bewusstsein der zeit, aus ihrem wunderglauben zu erklären, aber die philosophische kritik, die er am begriffe der ursache selbst übt, ist auch jetzt noch interessant genug, um näher darauf einzugehen. Es sind sehr kurze und mangelhaft ausgearbeitete andeutungen, die er gibt, aber die klarheit des sinnes lässt nichts zu wünschen übrig.

Das ursächliche verhältniss löst sich bei Ġ., was unsere naturauffassung betrifft, ohne rest in ein zeitverhältnis auf. Wie etwas aus einem anderen, oder durch etwas anderes entstehen kann, ist ein rätsel. Davon wissen wir nichts: wir wissen nur, dass wenn irgend etwas (urs.) da ist, gewöhnlich etwas anderes bestimmtes (die wirk.) eintrifft. Die gewöhnliche, zeitliche folge, nicht die notwendige, ursächliche verknüpfung nehmen wir wahr. Die zeitliche folge beweist aber kein ursächliches verhältnis; darum täuscht man in der erfahrung sich so oft, bis man durch das gegenteil (= negative instanz) eines besseren belehrt wird. Die berührung der körper erklärt auch nicht das wirken; deshalb nehmen die echten [84] philosophen an, bei (gelegenheit) der berührung der körper bewirke der „spender der formen“ [85] die veränderung.

Aber veränderung lässt sich überhaupt nicht denken. Wie kann etwas ein anderes werden? Wo hört das eine auf, wo fängt das andere an? Man kann nur sagen, das eine sei nicht mehr, das andere sei jetzt; aber nicht, das eine habe sich in ein anderes verwandelt, sei etwas anderes geworden. Nur das nach- und nebeneinander, nicht das in- und auseinander ist vorzustellen. Auch für Gott (kühne behauptung!), der die

83 Der erste teil enthält gewöhnlich nach einer kurzen lehre vom wissen allerhand philos.-kosmolog. fragen, der zweite teil die natürliche Theol. und der dritte erst die Offenbarungswissenschaften.

84 „echte“: ar.: محققون. Die entwicklungsgeschichte dieses „terminus technicus“ ist mir nicht klar. L. übersetzt falsch oder doch irreführend „verificantes“.

85 Die annahme eines „Spenders der formen“ wird von den arabern Galen zugeschrieben. I. R. bekämpft sie, weil die materie die formen schon dem vermögen nach in sich hat.

gewohnheit des naturgeschehens mit absoluter freiheit durchbrechen kann, ist es unmöglich, etwas zu verändern, zu verwandeln in ein anderes, denn das ist ein widerspruch. Gott ist allmächtig, doch widersprechendes kann er nicht tun.

Jede (scheinbare) veränderung ist also ein wirken Gottes, ein absolutes schaffen oder vernichten, denn sonst könnte nichts werden. Im sinnenfälligen ist daher die verknüpfung zwischen ursache und wirkung nicht naturnotwendig, sondern von Gott souverän gewollt. Bei allem natürlichen geschehen kann man ebenso gut nach tatsachen wie nach ursachen fragen. Gott ist die einzige ursache, alles andere ist nur mittel- oder gelegenheitsursache. Gewöhnlich macht das element, bis es zu der höchsten animalischen form kommt, eine ganze reihe von wandlungen durch. Warum kann dieser prozes, der in der regel viel zeit fordert (da die zeit doch so unwesentlich ist und mit dem rationalistischen begriff der ursache nichts zu tun hat), nicht in einem einzigen moment vor sich gehen? Mit der ursächlichkeit drücken wir nur die gewohnheit des geschehens aus, und Gott ist mächtig, diese gewohnheit zu durchbrechen; er tut's nur gewöhnlich nicht.

Nach den philosophen hat diese lehre eine zerstörung alles wissens und eine unsicherheit, ja unmöglichkeit alles handelns zur folge. Das veranlasst Ġ. auf die frage, wie wir denn zu der vorstellung einer notwendigen ursächlichen verknüpfung kommen, eine antwort zu geben. An einer stelle sagt er: die häufige wiederholung des geschehens macht es zu einer festen vorstellung in uns, dass die gewohnheit der vergangenheit in zukunft unabänderlich weitergehen wird. Diese antwort kann in solcher form nur als eine anbequemung an die gewöhnliche ausdrucksweise oder als eine nachlässigkeit aufgefasst werden. Die gewohnheit des vorstellens entspricht wol der gewohnheit des geschehens, aber Ġ. lehnt es ausdrücklich ab, dass die vorstellung als von dem geschehen verursacht zu denken sei. Dass die dinge unser wissen bewirken sollten, ist absurd. Für das wissen gibt es nur eine erklärung: Gott schafft es in uns, und wenn er ein wunder schafft, schafft er in uns auch ein wissen um dieses wunder, sodass die (äussere) wirklichkeit uns nie überraschen kann.

Nach den philosophen rührt die verschiedenheit der wirkung von der materie her, in der gewirkt wird. Das passive

substrat bestimmte dann die wirkung mehr als das active prinzip. Darin findet Ġ. einen widerspruch. Wenn auch die materie für die wirkung disponirt ist, das eigentlich bestimmende, unterscheidende ist doch das wollende agens, die bewusste kraft. Die natur wirkt nicht, nur der wille. Auf die frage der philosophen: wie unterscheiden sich dann das naturnotwendige und das freie geschehen, willkürliche und unwillkürliche [86] handlungen? gibt Ġ. folgende kurze, aber höchst interessante antwort: den unterschied dazwischen nehmen wir nur bei uns selbst wahr: wenn wir eine bewegung ausführen, haben wir das eine mal das bewusstsein der kraft, ein ander mal aber nicht. Aus dem bewusstsein der kraft, das Gott in uns schafft, schliessen wir, dass wir das agens sind und dass wir nicht aus zwang gehandelt haben. Sehen wir nun einen anderen geordnete (zweckmässige) bewegungen ausführen, so schliessen wir daraus auf seine kraft (und seinen willen).

Man kann die frage stellen, ob der wille nicht vielmehr ein ausdruck sei für das bewusstsein der gehemmten oder fehlenden kraft [87], aber auf jeden fall sind diese ansätze zu einer psychologie des willens beachtenswert. Ġ. redet wenig von dem freien willen des menschen: er wäre da leicht in conflikt mit der muslimischen lehre von der göttlichen bestimmung gekommen [88]. Gewöhnlich führt er alles auf den göttlichen willen

86 Als beispiel einer unwillkürlichen handlung wird in der frage eine erzitterung (رعدة) gebraucht. Nach Siebeck, Gesch. der Psychol. I, 2 p. 273 f. soll Galen willkürliche und unwillkürliche handlungen so unterschieden haben, dass wir erstere in unserer gewalt haben. Daher stammt sicher der gedanke. Aber die metaphysische anwendung bei Ġ. und die subjective auffassung des unterschiedes als einer tatsache des bewusstseins, das ist nicht Galen. Galen ist ein empirischer und objectiv denkender Psychologe.

87 Vgl. besonders Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens, p. 594 ff.

88 In seinem hauptwerke Iḥjā nimmt Ġ. an, Gott sei absolute freiheit, die natur absolute notwendigkeit und in der mitte stehe der mensch. An einer stelle aber deutet er darauf hin, dass in mysteriöser weise all' unser tun aus dem göttlichen willen hervorgehe. Der eigentliche gedanke seiner philosophie — das ist klar im Tahāfut, wo Ġ. an mehr als einem punkte zu den Mutazilah neigt — ist die menschliche freiheit, aber sufitum und orthodoxer glaube fordern gleichmässig die bestimmtheit alles endlichen, menschlichen seins und wirkens. Es ist derselbe zwiespalt, wie bei Augustin

zurück. Aber nach seiner überzeugung, nach der die gotteserkenntnis im grunde nur selbsterkenntnis ist, muss der mensch sich doch auch frei entschliessen können. Im menschen aber decken sich wille und kraft nicht, während in Gott der wille mit seiner macht in vollkommener übereinstimmung ist.

Mit unrecht hat man also dem Ġ. den vorwurf gemacht, dass er inconsequent und in kritikloser weise den begriff der wirkenden ursache auf das verhältnis Gottes zur welt angewendet habe. Das bewusstsein der kraft ist ihm der vermittelnde begriff, der ihn dazu berechtigt. Die ursächlichkeit Gottes wird durch den verstand nicht begriffen; wie etwas von dem ewigen willen gewirkt wird, verstehen wir nicht. Aber dass überhaupt etwas gewirkt wird, steht fest als tatsache des bewusstseins. In seiner theologischen befangenheit beruft Ġ. sich auf die offenbarung, aber der innere grund seiner lehre ist seine sittlich-religiöse persönlichkeit, die in den dingen der welt und in unserem wissen um diese dinge keine befriedigung findet. Da nun damals wie im altertum nach allgemein-philosophischer anschauungsweise der menschlich-individuelle verstand ein receptives vermögen war, das von oben her, von dem tätigen verstand, die form bekommt, während des menschen herrschaft über die dinge unter ihm sich kundgibt in dem willen, der begehrt und bewegt; so lag es nahe, dass ein mann wie Ġ., der tief überzeugt war von der unzulänglichkeit der menschlichen erkenntniskraft und eine leidenschaftliche wunschnatur besass, nach analogie des menschlichen wollens einen ewigen göttlichen willen als prinzip des seins und des wissens annahm. Schon die muslimische dogmatik hatte ihm vorgearbeitet. Als die drei haupteigenschaften Gottes erscheinen da wissen, macht und wille, aber auf macht und willen fällt der nachdruck. Ganz anders in der christlichen dogmatik, die von der lehre vom Logos, von der göttlichen *σοφία*, ausging und daran die macht und die güte (zunächst in metaphys. sinne) reihte. Das ist der unterschied zwischen der griechischen hegemonie des denkens und der orientalischen despotie der herrschermacht [89].

zwischen Indeterminismus und Prädestinationslehre. Der sittliche wille verlangt freiheit, das religiöse gefühl gibt sich absolut hin (Fichte und Schleiermacher).

89 Dadurch, dass das wissen auch bei den muslimischen den-

Viel mehr interessirt uns hier Ġ.'s kritik, die er an dem begriff der ursächlichkeit übte. Es ist eine liebenswürdige übertreibung oder eine stilistische pikanterie, wenn Renan (Averroes p. 97) schreibt: „Hume n'a rien dit de plus." Aber ein vorläufer der Occasionalisten, sowie David Hume's ist Ġ. in dieser hinsicht [90]. Er nimmt eine merkwürdige stellung ein zwischen der antiken skepsis und der modernen kritik. Die gründe, die von den alten skeptikern angeführt werden zur vernichtung des causalitätsbegriffes, sind umfassender, systematischer und zeigen viel mehr scharfsinn und logische gewandtheit des denkens, als die gelegentlichen äusserungen Ġ.'s. Aber bei Ġ. treffen wir zwei neue für das moderne denken höchst wichtige momente an. Erstens die auffassung der ursächlichkeit lediglich als zeitfolge im gegensatz zu der rationalistischen erklärung; und zweitens den versuch, den begriff der causalität psychologisch abzuleiten, sei es aus der häufigen wiederholung derselben vorstellungen in verbindung mit einander oder aus dem bewusstsein der spontaneität des handelns. Durch diese wendung vom object zum subject, von der äusseren wahrnehmung zu der inneren erfahrung ist Ġ. wie Augustin prophet einer neuen zeit. Aber der tragweite seiner aussprüche ist er sich sicher nicht bewusst gewesen.

Darum kann man auch von I. R., dem grossen intellektualisten und realisten, nicht verlangen, dass er den sinn dieser

a) I. R. ١٢٩. L. 56.

kern an der spitze steht, lasse man sich nicht täuschen. Es beweist, dass ihre begriffswelt von Alexandrien aus in bewegung gesetzt wurde, beweist aber für ihre auffassung Gottes nichts. Gott ist für ihr bewusstsein der mächtige, absolut wollende. Zwischen macht und wille trifft man gewöhnlich leben an; das hat Ġ., wenn er's auch gelegentlich nennt, nicht besonders betont. Darin zeigt sich wieder der einfluss der Mu'tazilah, namentlich des Abu 'lHuḏail, bei denen gewöhnlich die drei eigenschaften: wissen, macht, wille zusammenstehen. Sie gehen dabei zweifellos von der richtigen überlegung aus, dass „leben" ein ausdruck für die wollende, wirkende persönlichkeit sei. Der fromme will einen „lebendigen" Gott. Darum nennen die Mutakallim das leben bedingung für das wissen Gottes.

90 Ein mittelglied zwischen Ġazzālī und Hume ist möglicherweise Joseph Glanvil, Scepsis scientifica 1665. Es stand mir nicht zu gebote.

bemerkungen verstehe. Er sieht darin nur (was sie zunächst auch sein sollen) eine verteidigung des (bizarsten) wunderglaubens. Dies führt nach ihm zu einem vollständigen skepticismus, ja nihilismus. Dann kann man ja von jedem dinge alles behaupten und nichts, obgleich es doch klar ist, dass jedes ding seine besondere natur hat, und infolge dieser seiner besonderen natur auf eine besondere weise wirkt. Mit der ursächlichkeit wird die besondere natur der dinge und damit ihre definition aufgehoben. Wenn der begriff der ursache nichtig ist, ist auch das denken hinfällig, denn das denken ist nichts anderes als die auffassung des seienden durch seine ursachen. Wer nun das wissen aufhebt, hebt die ganze wirklichkeit auf, denn die dinge haben im verstande ihre höhere, wesenhaftere existenz. Dadurch gerät aber Ġ. mit sich selbst in widerspruch: indem er das wissen aufhebt, hebt er ja auch diese verneinung selbst auf. Der begriff der gewohnheit ist ein ganz vager begriff, der nichts erklärt. Auf Gott kann er nicht bezogen werden, denn eine gewohnheit erwirbt man sich, und davon kann bei Gott nicht die rede sein. Unbeseelten dingen schreibt man keine gewohnheit zu: bei ihnen ist alles natur. Aber auch bei den beseelten wesen ist die gewohnheit von der natur ihres wesens abhängig. Will man die gewohnheit anders auffassen, so wird alles problematisch. Einige muslim gehen sogar so weit, den satz des widerspruchs anzuzweifeln. Gott kann nach ihnen die widersprüche vereinigen, was unser verstand seiner beschaffenheit zufolge für unmöglich hält. Wenn nnr unser verstand anders beschaffen wäre — so meinen sie — dann könnte er für möglich halten, was uns jetzt als absurd erscheint. Die Mutakallim täten aber — nach I. R. — am besten daran, diese lehre zu übernehmen: es wäre die beste stütze für ihr (irrationales) system!

Alles geht also — nach I. R. — natürlich zu. Es kann auch nur „natürliche“ wunder geben, gesteigerte natur, keine übernatur [91]. Das offenbarste wunder ist darum der Kor'ān,

91 Als solche „natürliche“, besser geistige wunder werden uns von Ġ. nach den philosophen drei genannt: 1. das schauen des übersinnlichen im traume und im zustande der prophetischen erleuchtung (die „tafel“); 2. der schnelle fortschritt des denkens von gedanke zu gedanke, vom mittelbegriff zum schluss u. s. w. Die vielheit der wissensobjecte ist quantitativ, aber durch den schnellen

den man jeden tag mit eigenen augen sehen kann. Uebrigens ist es das beste, über solche fragen zu schweigen (I. R. weiss, warum). Trotz der natürlichkeit alles naturgeschehens darf man nicht daran zweifeln, dass es eine erste ursache gibt, über die natur erhaben, und dass da zwischen ihr und der natur vermittlungen sind. Die zweckmässigkeit der ganzen natur verlangt das. Gott aber kann sich nicht mit allem berühren, dazu ist eine vermittlung nötig. Gott existirt nicht in allem, aber alles ist (in seiner höchsten existenzweise) in Gott.

Zweierlei scheint mir hier festzustehen: Ġ. ist nicht so skeptisch und der causalitätsbegriff nicht so erklärlich, wie I. R. meint. Aber es fragt sich, ob denn alles erklärt, d. h. abgeleitet und analysirt werden könne [92].

Zweites capitel. Der mensch.

§ 1. Die substantialität der seele [a] [93].

So lange Gott und welt einander gegenüber stehen, ist die ganze welt natur, auch der mensch. Erst nach aufhebung der transcendenz Gottes kann man in der welt natur und geist unterscheiden. Darum behandelt Ġ. diese und die nächste frage, die man später zur philosophie des geistes gerechnet hätte, als naturphilosophische.

a) Ġ. ٧٣—٨١. L. 59a—62b.

ablauf des denkens unterscheiden die menschen sich qualitativ von einander; 3. die herrschaft des geistes über den körper, sodass wir in folge einer vorstellung in uns von einer höhe herunterstürzen können.

Soweit Ġ. nach den philosophen. Am meisten interessirt uns das zweite. Die philosophen glauben an ein zeitloses, einheitliches denken, das qualitativ von der in der zeit verlaufenden vorstellungstätigkeit verschieden ist. Ġ. dagegen findet in seinem denken immer wieder ins unendliche die zeit, darum braucht er einen ewigen willen, um der zeit ihre schranken zu geben.

92 Eine antwort auf diese frage versucht Thomas Brown, Inquiry into the relation of cause and effect. Edinburgh 1818.

93 Die achtzehnte frage bei Ġ.

Im mittelpunkt der welt, an der spitze der natur steht die menschliche seele. Ihre geistige substantialität will Ġ. nicht bezweifeln; er will blos nachweisen, dass keine demonstration des denkens dazu führe, wie die philosophen es versuchen.

Zur orientirung gibt uns Ġ. zunächst einen kurzen abriss ihrer psychologie [94].

94 Unsere kenntnis der arabischen Psychologie ist in vielen beziehungen noch sehr lückenhaft. Vgl. besonders Landauer, die Psychologie des Ibn Sīnā in Z. D. M. Gesellsch. XXIX S. 351 f., 389 f., 399 f. Ġ.'s einteilung und localisirung weicht etwas von Ibn Sīnā ab; da aber die akten über J. S. noch nicht geschlossen sind (es ist eben ein werk von ihm unter dem titel „Le livre des théorèmes et des avertissements etc.“ gedruckt, das neues bringt), übergehe ich diese frage. — Ġ. gibt hier ganz genau dieselbe darstellung wie in seinen Makāṣid (Phil. Alg. l. II, tract. IV, cap. IV.). Merkwürdig ist die definition der phantasie ganz in modernem sinne. Das altertum hielt phantasie und einbildungskraft (vorst.) nicht auseinander und behauptete deshalb, die phantasie könne sich irren. So noch Philoponus, der 2 arten der phantasie unterschied: eine, die eindrücke aufnimmt und sammelt (einbild. kr. od. vorst.) und eine, die formen malt und combinirt, jedoch mit der möglichkeit des irrtums. — Bei Ġ. ist die phantasie kein erkennendes vermögen, das sich irren könnte, sondern ein bewegendes prinzip, das schafft. In wie weit er diesen gedanken gefasst und ob er ihm als ursprüngliches eigentum gehöre, weiss ich nicht. Es ist ein gedanke, der erst in der romantik lebendig und fruchtbar wurde.

Derselbe gedanke begegnet uns bei Augustin (vgl. Kahl S. 31 f.). Es heisst de music. VI, 11, 32 (I, 1180): Aliter enim cogito patrem meum, quem saepe vidi, aliter avum, quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est, quos habet memoria.

So überraschend mir diese übereinstimmung zw. Augustin und Ġ. ist, so sicher ist es mir, dass die theorien der localisation der seelenvermögen im gehirn, die allmählich im christlichen mittelalter aufgetaucht sind, auf die vermittlung der araber zurückzuführen sind. Adhélard von Bath wird sie aus dem Orient, vielleicht aus Salermo geholt haben; die erste, etwas ausführliche darstellung scheint von Wilhelm von Conches zu sein (vgl. Hauréau I, p. 435 ff.). Diese darstellung (bei W. v. C.) entspricht mehr der vereinfachten anordnung des I. R. als dem weiter ausgeführten schema des Ġ. Wenn man bedenkt, dass I. R. auf empirischem gebiete ziemlich reactionär ist, so darf man annehmen, dass er die unterscheidung des Ġ. (die sich annähernd mit Ibn Sīnā deckt), als neuerung verworfen hat. Er (I. R.) schliesst sich mehr an den sprachgebrauch der alten an, aber er braucht das nicht zuerst getan zu haben und

Die kräfte der tierischen seele werden eingeteilt in auffassende und bewegende vermögen.

I. Auffassende vermögen. Deren gibt es fünf äussere (die sinne), und fünf innere. Letztere sind: 1. die einbildungskraft, auch gemeinsinn genannt, die aus den empfindungen der einzelnen sinne bilder zusammensetzt, sodass man z. b. beim sehen des honigs ohne ihn zu kosten sagen kann, er sei süss; 2. das gedächtnis, welches diese bilder bewahrt; 1. und 2. haben ihren sitz in dem vorderteile des gehirns hinter dem sehvermögen; 3. die vorstellungskraft oder das vermögen der meinung. Während die einbildungskraft die körper und ihre wesentlichen merkmale auffasst, formt dieses vermögen (sinnliche) vorstellungen, die den körpern nur accidentell zukommen, z. b. freundschaft, feindschaft u. s. w., nicht als abstracte begriffe, sondern insofern sie mit einem besonderen individuum verbunden sind; 4. das erinnerungsvermögen, das die vorstellungen bewahrt; 3. und 4. befinden sich in der hinteren höhlung des gehirns; 5. die phantasie, bei den tieren bildungstrieb (instinkt?), bei den menschen eine seelische bewegung, die bild mit bild oder bild mit vorstellung verknüpft, sodass ein pegasus oder ein kentaur daraus entsteht. Der sitz dieses vermögens, das man besser zu den bewegenden vermögen zählte, ist die mittlere höhlung des gehirns. Es ist sache der medizin, diese vermögen zu localisiren. Sie erschliesst daraus, dass die verletzung einer höhlung auf das betreffende vermögen einfluss ausübt, den sitz dieses vermögens.

II. Bewegende vermögen: 1. das begehrvermögen, das zur bewegung anregt: es ist einerseits begehrend, andererseits abwehrend und wird als gesammtheit wille genannt; 2. das ausführende vermögen, das zur erreichung des gewollten die glieder des körpers in bewegung setzt.

Von der animalischen ist die vernünftige seele verschieden. Sie ist teils theoretisch, teils praktisch und wird als gesammtheit denken genannt, obgleich die praktische vernunft ein bewegendes prinzip ist[95], das den menschlichen körper in

von seinen vorgängern können auch Adhélard und Wilhelm abhängig sein.

95 Ob dieses „obgleich“ dem G. gehört oder aus dem mund der philosophen kommt, ist nicht zu entscheiden. Auf jeden fall drückt es denselben gedanken aus, den Wilhelm von Auvergne, ein

bewegung setzt zu kunstzwecken, die eine vernünftige überlegung voraussetzen, und zum sittlichen handeln. Das theoretische oder speculative vermögen fasst die wahre wirklichkeit der intelligibelen dinge auf, abstrahirt von materie, raum und richtung (der bewegung in der zeit). Die intelligibilia oder die allgemeinen denkbestimmungen nennen die philosophen „allgemeinbegriffe", die Mutakallim aber nennen sie „modi" oder „zustände" [96].

So steht der mensch in der mitte zwischen der intelligibelen und der sinnlichen welt. Nach oben hin verhält er sich rezeptiv: das theoretische vermögen bekommt das wahre wissen, seine form, von den reinen (separaten) intelligenzen. Nach unten ist er activ: das praktische vermögen leitet den körper und bessert die sitten.

Nach dieser einleitung bringt Ġ. die beweise der philo-

von den arabern beeinflusster denker, ausführt (vgl. Kahl, p. 61). Dieser unterscheidet eine potestas intellectiva und eine potestas imperativa et executiva; letztere hat ihren sitz im willen. Das ist nicht nur „plotinisch-augustinisch", das ist auch arabisch-ġazzalisch. Aber nicht aristotelisch. Nach Arist. ist die praktische vernunft etwas anderes als der wille. Der wille ist ein begehren, die praktische vernunft ein auf handeln sich beziehendes denken. De an. III, 10. 433, a, 14.

96 Ich stelle hier die termini zusammen:

1. einbildungskraft	القوة الخيالية	virtus imaginativa.
od. gemeinsinn	الحس المشترك	sensus communis.
2. gedächtnis	القوة الحافظة	virtus conservativa.
3. vorstell. kr.	القوة الوهمية	virtus cogitativa.
4. erinnerung	القوة الذاكرة	virtus memorativa.
5. phantasie (beim tier)	القوة المتخيلة	virtus imaginativa.
(beim menschen)	القوة المفكرة	virtus extimativa.

I. R. vereinigt 5 mit 1 und 2 mit 4, sodass 3 als 2 in die mitte gerückt wird. Dem entspricht was Wilhelm von Conches gibt: 1. fantastica = einbildungskraft und phantasie. 2. logistica sive rationalis = vorstellungskr., was L. mit cogitativa gibt. Dies ist bei I. R. eigentlich der potentielle intellekt. 3. memorialis = gedächtnis und erinnerung.

(Eine feste terminologie für die wiedergabe der arab. ausdrücke besteht noch nicht. Ich habe versucht, so gut es eben ging, die neueren ausdrücke zu verwenden, wenn diese z. t. auch eine andere bedeutung haben.)

Zu den verschiedenen bezeichnungen der allgemeinbegriffe vgl. Schmölders p. 150 ff. Renan p. 126 f.

sophen für die geistige substantialität der seele: ich stelle sie hier mit seinen kritischen bemerkungen zusammen [97].

1. Alles körperliche ist teilbar und was als accidens an einem körper ist, ist ebenfalls teilbar. Wenn also ein körper subject des begrifflichen wissens wäre, wäre dieses ins unendliche teilbar. Das ist aber absurd, folglich muss die seele, das subject des denkens, unkörperlich sein. — Warum — fragt Ġ. — kann die seele nicht eine nicht weiter teilbare körperliche substanz sein, deren attribut das wissen wäre? Wenn nur die rein geistige substanz ein wissen haben soll, dann werden alle körperlichen substanzen des wissens beraubt, dann gibt's auch kein verhältnis zwischen dem körperlichen und dem seelischen, sondern die seele ist etwas dem körper fremdartiges. Das (nach den philosophen körperliche) vermögen der vorstellung fasst doch auch einheitliches auf: oder ist vielleicht die freundschaft oder feindschaft etwas teilbares? Entweder ist die vorstellungskraft rein geistig oder die denkende seele ist es nicht.

2. Das körperliche subject ist teilbar: mit welchem teile soll es nun das wissen auffassen? Vielleicht mit allen teilen, sodass das eine wissen unendlich viele male gedacht, also wirklich wäre? — Es ist gar nicht absurd, anzunehmen, jedes einzelne wissen habe seine bestimmte stelle.

3. In dem teilbaren körper können die gegensätze nebeneinander bestehen, in der seele aber nicht, denn in ihr verträgt sich das wissen nicht mit dem nicht-wissen [98]. — Das ist wie bei dem wollen. Das wollen ist sowol neigung als

97 Ġ. bringt 10 beweise, anders geordnet als in seinen Makāṣid. Das spricht dafür, dass er zu combiniren und systematisiren versucht. Ich habe den dritten als zu unbedeutend ausgelassen, 5 und 6, 7 und 8 zusammengefasst.

98 Der sinn der worte ist dunkel. I. R. fasst sie so auf, dass, obgleich wissen und nichtwissen gegensätze sind, ein subject sie zugleich auffasst d. h. das wissen um ein ding zugleich mit dem nicht-wissen des gegenteiles oder vielmehr zugleich mit dem wissen, dass das gegenteil ausgeschlossen sei. Er sieht darin keinen beweis für die geistige einheit der seele. — Ġ. scheint den sinn doch richtiger gefasst zu haben, und der vergleich mit dem willen ist characteristisch für ihn. Er denkt sich offenbar das nicht-wissen nicht als unwissenheit oder als einfaches wissen um das nichtsein, sondern als einen akt des verneinens.

abneigung. Will man auch zwei körperliche subjecte oder vermögen dafür annehmen, es ist doch ein vermögen und eine seele, die die gegensätze des begehrens und verabscheuens, des wissens und des nichtwissens vereinigt.

4. Wenn das denken körperlich wäre, könnte es sich selbst und sein organ nicht auffassen. Das sehvermögen z. b. fasst sich selbst und sein organ nicht auf. — Dies setzt voraus, dass wir alle sinne, oder körperliche organe genau kennen. Warum kann es keinen sinn geben, der denkend sich selbst erfasst [99]? Vielleicht gibt es ausser den fünf sinnen noch einen, den wir bis jetzt nicht kennen. Ursprünglich hat der mensch nur eine ganz vage vorstellung seines körpers. Wenn er riecht, denkt er nicht daran, dass die nase das organ des riechens sei. Erst allmählich, durch lange, mühsame erfahrung, werden die verschiedenen vermögen localisirt. Bei den inneren sinnen ist das noch viel schwieriger als bei den äusseren. Genaue kenntnis der inneren organe erhalten wir nur durch die anatomie. So ist es auch möglich, dass die denkkraft noch einmal localisirt wird.

5. Die vermögen, die durch körperliche organe auffassen, werden auf die dauer müde, da die bewegung den körper zerstört. Uebermässig starke eindrücke stumpfen die sinne ab und machen sie unempfänglich für schwächere reizungen. Aber bei den verstandeskräften ist das umgekehrt: die auffassung des höheren erleichtert die auffassung des niederen. Müdigkeit trifft nur das organ der einbildungskraft, das dann dem verstande seine dienste versagt. Ausserdem werden alle körperteile schwächer, wenn der mensch ungefähr vierzig jahre alt ist, während die denkkraft gewöhnlich noch stärker wird. Einzelne instanzen bei krankheit u. s. w. beweisen nichts dagegen, da es zweifellos viele fälle gibt, in denen die verstandeskraft trotz der körperschwäche sich steigert. Die seele ist nun ein-

99 Diese frage Ġ.'s bezeichnet in ganz vorzüglicher weise den unterschied zwischen der antiken skepsis und seinem zweifel. Nach dem dritten tropus könnte man durch andere als die fünf sinne, die wir besitzen, vielleicht neue, verborgene eigenschaften der dinge entdecken. Ġ. fragt, ob es nicht einen sinn geben könne, der sich selbst auffasse. Ein grieche bleibt doch immer ein grieche, und wenn er ein skeptiker ist: er möchte doch gar zu gern etwas mehr von der schönen welt wissen. Ġ. dagegen möchte sich selbst etwas besser kennen.

mal mit dem körper verbunden und ein körperlicher schmerz kann sie einen augenblick am denken hindern, aber nachdem der schmerz vorüber ist, erinnert die seele sich an das, was sie vorher wusste, ihr wesen blieb unberührt. — Es gibt — so erwidert G. — bewegungen, die den körper zerstören, das vermögen abschwächen, aber auch andere bewegungen, welche die kraft stählen durch übung der organe. Das zunehmen und abnehmen kann sehr verschieden sein. Das gesicht z. b. erreicht früher seine schärfe und vollkommenheit als der verstand: was ist nun befremdendes darin, dass es auch früher schwach wird? So wird auch das kopfhaar früher weiss als der bart, der um so viel später kommt. Hier ist nur die erfahrung am platz d. h. es handelt sich darum, das geschehen auf seine gewohnheit zurückzuführen. Ein sicheres, demonstrirbares wissen lässt sich auf solche beobachtungen nicht bauen: das zeigen die concessionen der philosophen an schmerz und krankheit.

6. Der körper ist in beständiger auflösung begriffen und die nahrung führt ihm fortwährend neues zu. Der körper eines vierzigjährigen mannes hat nichts mehr von dem, der geboren ward. Das wissen aber bleibt, es muss eine rein geistige existenz haben, und der körper kann nur das organ sein. — Wenn der mensch auch hundert jahre alt wird, etwas vom ursprünglichen samen, wenigstens ein keim muss in seinem körper erhalten bleiben[100]. Nehmen wir z. b. ein liter wasser. Abwechselnd wird ein liter zugegossen und ein liter herausgeschöpft. Wenn sich dies auch tausend mal wiederholt, von dem ersten liter bleibt doch immer etwas darin. So steht's mit dem körper. Wenn aber alle teile des gehirns sich verwandeln sollten, so kann doch das gedächtnis das wissen behalten.

7. Der verstand fasst die allgemeinbegriffe auf, die unabhängig von der äusseren, individuellen existenz, ihre abstracte wirklichkeit im verstande haben. Wie das besondere der sinnlichen wahrnehmung, so gehört das allgemeine dem verstande.

100 Aehnliches sagt Origines, der sich an die *λόγοι σπερματικοί* der stoiker anschliesst, und diese keimtheorie dann mit der auferstehung des fleisches in verbindung bringt. Das tut G. nicht. Es liegt übrigens sehr nahe.

— Es gibt nichts im verstande, was nicht im sinne ist[101]. Was in der sinnlichen wahrnehmung als aggregat vorhanden ist, wird vom verstande nach seinen artunterschieden aufgefasst und zu begriffen gebildet. Der begriff ist die einheitliche zusammenfassung vieler sinnlichen wahrnehmungen. Insofern in den bestimmten verschiedenen dingen die gleichheit überwiegt, verknüpft der verstand sie zu einer vorstellung.

Inwiefern die z. t. sehr feinen, mitunter aber auch grobsensualistischen bemerkungen Ġ.'s seine eigene ansicht ausdrücken, ist schwer zu sagen: er spricht öfter ad hominem. I. R.[a] nimmt ihn und die philosophen beim wort und zeigt ihnen gegenüber seinen scharfsinn und seine dialektische überlegenheit. Inhaltlich schliesst er sich mehr den alten an. Auf die fülle empirischer fragen, die zwischen den philosophen und Ġ. schweben, lässt er sich hier kaum ein. Mit entrüstung weist er die lehre vom stoffwechsel beim menschlichen körper zurück. Der mensch ist derselbe, so lange er lebt: das gegenteil wäre ja die heraklitische lehre vom fluss aller dinge, beinahe so schlimm wie die accidentienlehre der Mutakallim, die nach der ansicht I. R.'s auch wol von Heraklit ihre ketzerei haben. Auf Heraklit ist I. R. sehr schlecht zu sprechen, und in welchem zeitalter er ihn leben lässt, ist mir unklar. Die „alten" — so behauptet er — haben gesagt, in den individuen sei von der geburt bis zum tode eine bleibende substanz.

Im einzelnen bieten die ausführungen I. R.'s wenig interessantes. Das tier braucht nach ihm keine phantasie, dafür hat es instinkt. Gedächtnis und erinnerung sind zwar in der tat zwei, haben aber nur ein substrat, nämlich im hinteren teile des gehirns. Neben der einbildungskraft ist die vorstellungskraft überflüssig. Insoweit z. b. feindschaft einem bestimmten körper accidentell ist, urteilt darüber die einbildungskraft, als abstrahirter begriff kommt sie dem verstande zu.

a) I. R. ١٣٢. L. 59.

101 لا يحل فى العقل الا ما يحل فى الحس Die lat. übersetz. hat den satz nicht, da sie kurz vorher mit usque ad abbricht. Stammt der satz von Ibn Sīnā, dann hat ihn Ġ. sensualistisch gedeutet. Ġ. spricht hier auch andeutenderweise die association nach der ähnlichkeit aus.

Besonders eingehend beschäftigt I. R. sich mit dem begriffe der teilbarkeit. Er unterscheidet ausser der teilbarkeit des körpers selbst eine doppelte: eine quantitative teilbarkeit der körperlichen accidentien und eine graduelle teilbarkeit der körperlichen vermögen. In dem ersteren falle kommt das accidens jedem teile des körpers in gleicher weise zu: der eine teil eines weissen körpers ist nicht weisser als der andere. Bei der graduellen oder potentiellen teilbarkeit steht das anders: hier können viele teile, ja vielleicht sogar die meisten teile des subjectes vernichtet werden, ohne dass es dem vermögen etwas schadet. Die seele aber ist weder ein körper noch ein vermögen in einem körper.

Die reine geistigkeit oder einfachheit der (vernünftigen) seele findet I. R. in der erkenntnis des allgemeinen. Der unterschied zwischen dem besonderen und dem allgemeinen ist sein lieblingsthema. Nach Ġ. ist — so führt er aus — der begriff nichts anderes als eine vorstellung, durch die wiederholte auffassung verschiedener individuen derselben art zu stande gebracht. Durch blosse abstraction von den sinnenfälligen accidentien kommt aber nie ein reiner begriff zu stande, es haftet immer noch etwas sinnliches, individuelles daran. Die (animalische) seele hat etwas von der natur des individuums an sich, aber der verstand, der denkende geist ist der individualität enthoben, ewig und unvergänglich. Die individuen entstehen und vergehen, aber die gattung bleibt. Indem die individualseele erscheint und verschwindet, besteht die gattungsvernunft unsterblich fort. Der begriff ist das bleibende wesen, die wahre, geistige wirklichkeit der dinge; darum ist auch die wissenschaft ewig.

§ 2. Unsterblichkeit der seele[a] [102].

Das problem der substantialität hat in seinem gefolge das problem der unsterblichkeit. Die begeisterten schlussworte I. R.'s haben einen schönen übergang dazu geliefert.

a) Ġ. ٨١—٨٤. L. 62b—63a.

102 Neunzehnte frage.

Nach Ġ. haben die philosophen zwei beweise.

1. a) Da der körper blos das organ der seele ist, kann diese infolge des leiblichen todes nicht aufhören zu existiren. Vorstellung und begehrung, die tierische seele, stirbt mit dem körper, aber der intellekt besteht unabhängig fort. b) Die vernünftige seele ist eine substanz und eine substanz hat keinen gegensatz, von dem sie zerstört werden könnte, wie das bei allen accidentien der fall ist: diese verdrängen sich. c) Auch durch die allmacht Gottes kann die seele nicht aufhören, denn absolut vernichten kann Gott nicht. Da also keine ursache für die vernichtung der seele ausfindig gemacht werden kann, ist die seele unsterblich.

Darauf antwortet Ġ.[a]: a) möglich ist es, dass die seele ein zustand des körpers sei; b) nach platonischer anschauung ist die seele ewig präexistent, sodass ihre verbindung mit dem körper blos accidentell ist. Aber wie ist das möglich? Wie kann die eine präexistente seele durch die körper geteilt werden? Die seele wird doch als unkörperlich, also unteilbar gedacht. Ferner, wenn alle seelen eine und dieselbe wären, müssten alle dasselbe wissen haben, denn das wissen gehört zu ihrem wesen und muss mit ihr in jede verbindung eingehen. Uebrigens ist es bei der annahme der präexistenz consequent, die unsterblichkeit zu behaupten. Weniger consequent ist Ibn Sīnā, der die seelen bei der entstehung der körper entstehen und trotzdem unsterblich sein lässt. Hier muss die seele doch ein verhältnis zum körper haben, das nicht ganz accidenteller natur ist. Die philosophen gestehen selbst ein, dass sie das verhältnis zwischen seele und körper nicht begreifen: wie können sie da so bestimmt behaupten, die seele sei unkörperlich und unsterblich? Vielleicht gibt es ein notwendiges verhältnis zwischen beiden. Auf jeden fall sagt uns unser bewusstsein, dass die seele etwas individuelles ist. So verschieden wie das aussehen der menschen ist auch ihre innere physiognomie. Es gibt nicht zwei gleiche seelen, und das bestimmende prinzip der unterschiede ist der character, das ganze moralische verhalten. c) Die göttliche allmacht darf nicht in dieser weise beschränkt werden[103].

a) Ġ ١٠.

103 Dazu bemerkt Ġ. noch, eine mehr als zweigliedrige disiunction biete nie die gewähr der vollständigkeit.

2. Das zweite argument der philosophen ist implicite im ersten enthalten: es geht wie bei dem dritten beweis für die ewigkeit der welt (S. 16 ff.) von dem begriffe der möglichkeit aus, und bringt nichts neues.

Ġ. lässt wenig von seiner eigenen ansicht durchblicken. Doch genug. Erstens ist kein vernunftbeweis im stande, die unsterblichkeit einer individualseele zu demonstriren: sie entsteht und kann also vergehen. Zweitens hat der mensch in seinem selbstbewusstsein die gewähr für die bestimmtheit seines individuellen wesens im unterschiede von allen anderen individuen. Drittens ist diese individuelle selbstbestimmtheit eine selbstbestimmung des willens. Wollen und handeln, nicht das wissen, geben der seele die form.

Die frage nach der unsterblichkeit ist für I. R.[a] eine sehr heikle, da sein system das fortbestehen alles individuellen ausschliesst. Er, der sonst so breite redner, wird auf einmal wortkarg und begnügt sich damit, einige bekannte ansichten der alten eklektisch zusammenzustellen. Ja, er gibt sogar zu, solche fragen seien zu schwer für das menschliche denken.

Innerlich ist er vom gegenteil überzeugt.

§ 3. Die wiederkehr[b] [104].

Die letzte frage handelt von der wiedervereinigung der seele mit dem körper oder von der auferstehung des fleisches, von der paradieseswonne und den höllenstrafen. Trotz einiger wunderlichkeiten ist auch dieser abschnitt interessant, besonders in historischer beziehung.

Nach den philosophen ist alles, was im Kor'ān über auferstehung, lohn und strafe (in physischem sinne) vorkommt, nur für das gewöhnliche volk. Es muss zur tugend und frömmigkeit angehalten werden durch bilder, die es aufzufassen im stande ist, nicht durch abstracte speculation. Aber die wissenden verstehen den allegorischen sinn solcher bilder, sie haben das vorrecht der interpretation. Die auferstehung vom tode zum leben ist der übergang der seele vom zustande der unwissenheit zu der erkenntnis vom wahren wesen der dinge.

a) I. R. ١٣٨.

b. Ġ. ٨۴—٩١ L. 63.

104 Letzte, zwanzigste frage.

Je nach ihrer theoretischen und moralischen stufe in dieser welt, werden die unsterblichen seelen lust oder unlust geistiger art bekommen. Durch das wissen wird die seele vollkommen, durch das handeln wird sie rein. Seelen nun, die sowol vollkommen als rein sind, geniessen ewige lust; seelen, die weder vollkommen noch rein sind, ewige unlust. Die seele, die zwar vollkommen ist, aber nicht ganz rein, muss eine zeitlang zu ihrer läuterung unlust ertragen. Die seele dagegen, die nur rein ist ohne vollkommen zu sein, ist zwar frei von der strafe, bekommt jedoch niemals die vollkommene seligkeit [105].

Das ist die aristokratie des denkens, der intellektualismus der antiken ethik. Die dianoetischen tugenden werden höher geschätzt als die praktischen. Der philosophische himmel ist also nicht für die dummen, aber für den freien, ungebundenen geist eröffnet er sich. Dagegen empört sich das sittlich-religiöse gefühl: es verlangt gesinnung und tat. Selig sind z. b. nach dem ursprünglichen christentum diejenigen, die ihr wissen umsetzen in tat. Aber auch in das christentum hat die hellenisirende gnosis den gedanken hineingetragen: „selig bist du, denn du weisst, was du tuest.“

Die ethik der philosophen bei Ġ. ist ein gemisch aus aristotelischen und neuplatonischen, z. t. auch sufischen anschauungen. Einmal wird die tugend als die richtige mitte bezeichnet; ein ander mal in asketischer weise die ideale forderung auf die spitze getrieben. Weltflucht, befreiung von der sinnlichkeit ist das ideal des weisen, der tag des todes der tag seiner auferstehung. Aber weltflucht und weltgenuss, tötung des fleisches und fleischeslust haben keine ewige hölle zwischen sich. Denn alle sünde trifft das eigentliche wesen des menschen, seinen vernünftigen, vollkommenen teil nicht. Sittliche unreinheit hat nur accidentelle bedeutung, nur zeitliche folgen, aber theoretische unvollkommenheit ist ein mangel des wesens, der sich ewig geltend macht.

Dieser dualismus, der theoretisch den asketismus lehrt, führt praktisch zum libertinismus. Das ist es, was Ġ. empört und dies wirft er oft den philosophen seiner zeit vor. Der unwissende mann aus dem volke beruft sich auf die sittliche

105 Ġ. geht auf diese lehre der philosophen hier nicht ein. In seinem ethischen tractat „o kind!“ lehrt er das gegenteil, was nicht anders zu erwarten wäre.

ungebundenheit der wissenden und folgert daraus, dass er sich dasselbe oder, da seine unwissenheit ihn vor strafe schützt, noch mehr erlauben dürfe. In der lehre der philosophen, die solche folgen hat, sieht Ġ. eine gefährdung der sittlichkeit, ja des ganzen gesellschaftlichen lebens. Er will das fleisch wieder in seine rechte einsetzen, damit es auch pflichten habe. Die lehre von der auferstehung ist ihm kein zügel für die tierische seele des gemeinen mannes, sondern sie hat an und für sich sittliche bedeutung.

Ġ.'s ansicht vom leben ist düster, seine anschauung von dem, was dem tode folgt, mystisch, und den fortschritt des wissens weiss er nicht zu würdigen. Trotzdem wird ihn jeder verstehen, der erfahren hat, dass der mensch weder von brot noch von wissen allein leben kann [106].

Auf den zustand nach dem tode in himmel und hölle geht Ġ. nicht ein, es kommt ihm auf die auferstehung an. Wenn auch die geistigen freuden höherer art sind als die körperlichen genüsse, so erblickt er doch (für uns) in der vereinigung beider die höchste vollkommenheit. Es ist aber tatsache, dass bei unserem tode der leib lebendig zu sein aufhört, dass ein teil unseres wesens verschwindet. Wie bekommen wir den wieder?

Darauf antworten die philosophen folgendes:

Eine wiederkehr ist unmöglich, denn man kann sie sich nur auf dreifache, gleich absurde, weise vorstellen. 1. Der eigentliche mensch ist der körper und das leben oder die seele nur ein accidens dieses körpers, wie einige mutakallim behaupten. Beim tode hört Gott auf in dem körper leben zu schaffen und bei der wiederkehr schafft er es wieder, sowie den körper. Oder sie sagen so: die materie, der körper, bleibt und wird bei der wiederkehr von Gott gesammelt und zu einer menschlichen gestalt gebildet, in der das leben dann neu geschaffen wird. — Das wäre aber eine neuschöpfung und keine wiederkehr. Die mutazilah helfen sich damit, dass sie auch der nicht-existenz eine gewisse (reale) existenz zuschrieben, sodass existiren, nicht-existiren und wieder-existiren verschiedene zustände desselben realen wären. Damit heben sie aber

106 Bei der durchsicht kommt es mir vor, als ob ich diesen satz irgendwo hergenommen hätte, weiss aber nicht woher.

das absolute schaffen und vernichten auf. Sagt man: die materie bleibt doch, so behauptet man damit blos die wiederbelebung des staubes, keine wiederkehr des menschen, am allerwenigsten desselben menschen. — 2. Die seele besteht fort nach dem tode und kehrt zu ihrem ersten, eigenen körper zurück, indem Gott dessen teile wieder vereinigt. — Wenn man sich das vorstellen könnte, wäre es eine wiederkehr der seele zu der leitung des leibes nach der trennung von ihm. Aber der leib wird von würmern oder raubtieren, ja in einigen ländern sogar von menschen gefressen. Wem gehört in letzterem falle das als nahrung gebrauchte menschenfleisch? Auch hat der leib von der geburt bis zum tode verschiedene gestalten und unterliegt dem beständigen stoffwechsel, sodass er während des lebens sich vollständig verwandelt. Welcher leib steht nun auf? Und wenn der leib einen fehler hat oder verstümmelt ist? Das wäre doch, besonders im paradies, nicht schön! — 3. Der mensch als seele kehrt zurück, denn die seele ist sein leben: zu welcher materie, das ist gleichgültig[107]. — Woher die unendliche materie für die unendlich vielen seelen? Ferner muss die materie, die eine menschliche seele aufnehmen soll, ein besonderes mischungsverhältnis haben. Ein beliebiges stück holz oder eisen eignet sich bei der wiederkehr nicht dazu, körper einer menschlichen seele zu sein. Nach dieser lehre kann die seele zwei verschiedene körper haben: das ist seelenwanderung.

Ġ. ist philosophisch genug, der letztgenannten ansicht

107 Besonders diese letzte theorie kann meiner meinung nach nicht ursprünglich arabisch sein, sondern muss aus der alexandrinischen theologie stammen. In der tat hat Joh. Philoponus, der den arabern besonders als commentator und in der christlichen dogmengeschichte als tritheist bekannt ist, die lehre einer neuschöpfung der körper vorgetragen. Er hat ausserdem auch gegen Proklos die zeitliche schöpfung der welt vertheidigt. Ich vermute, dass Ġ. unmittelbar von ihm abhängig ist. Es wäre nämlich sehr falsch anzunehmen, die araber hätten ihre philosophie von den griechen, aber ihre theologie selbst geschaffen. Auch hier weist der weg uns nach Alexandrien.

Ueber Philoponus und seine vorgänger vgl. Ritter VI, p. 492 ff.; Ueber Phil. selbst in beziehung zu den arabern Steinschneider in einem anhang zu Alfarābī. Eine nähere bekanntschaft mit den alexandrinischen theologen wird auch über die dogmatischen streitigkeiten der Mutakallim noch manchen aufschluss geben.

den vorzug zu geben. Nicht der immer sich wandelnde körper, sondern die unsterbliche seele muss das eigentliche wesen des menschen sein. Es ist nicht absurd, dass die vollkommene seele bei der wiederkehr einen neuen, anderen, ihr mehr passenden leib annehme: das erfordert sogar die harmonie zwischen seele und leib. Gewöhnlich geht die entstehung eines menschlichen leibes langsam vor sich, unter anderen bedingungen aber könnte das in einem einzigen momente geschehen. Wer nichts von der anziehungskraft des magnets weiss, wird sie zunächst für unglaublich halten. So giebt es vielleicht noch viele verborgene kräfte, die wir jetzt noch nicht kennen. Vielleicht hat Gott für die belebung der körper ein mittel, das unserer wahrnehmung unzugänglich ist. Es gibt z. b. eine überlieferung, dass am tage der auferstehung ein gewaltiger regen sein wird, der samentropfen gleicht, die sich mit dem staube vermischen [108]. Der ewige schöpferwille ist ja nicht an die gewohnheit des geschehens, die wir wahrnehmen, gebunden.

Für I. R. hat diese frage erst recht eine bedenkliche seite[a]. Er fängt mit einer historischen notiz an. Die alten haben von dieser lehre nicht gesprochen. Die ersten sind die israelitischen propheten nach Moses, die in den psalmen davon reden; dann Jesus und das evangelium. Auch das religionsgesetz der Ṣābier, nach Ibn Ḥazm [109] das älteste aller religionsgesetze, lehrt die auferstehung. Das alles hat einen praktischen, moralischen zweck, wie opfer und gebet. Die philosophen halten solche glaubenssätze für notwendige, staatliche einrichtungen, deren prinzipien von vernunft und offenbarung

a) I. R. ١٣٩.

108 Diese tradition kann sich anschliessen an Sūre 50, 9—11, wo das hervortreten der toten zum leben bei der auferstehung verglichen wird mit dem hervorsprossen der pflanzen aus der erde beim regen. Bei Ġ. ist eine anlehnung an griechische vorstellungen nicht ausgeschlossen. Anaximander und Parmenides, Empedokles und Anaxagoras, Demokrit und Diogenes dachten sich die entstehung der lebewesen auf erden so, dass die schlammige erde von den im äther enthaltenen keimen befruchtet wurde. (Zeller I[4] p. 906 f.) Wenn ähnliches (allerdings weniger phantastisch) bei der ersten schöpfung möglich ist, warum dann nicht bei einer neuen zweiten?

109 Ibn Ḥazm hat eine religionsgeschichte geschrieben, 100 jahr vor Šahrastānī. Vgl. v. Kremer p. 11, 124.

hergeleitet sind, besonders insofern sie allen religionen gemeinsam sind. So lehren alle die existenz Gottes und ein leben nach dem tode: daran darf niemand rütteln, wenn man auch im einzelnen über die art und weise verschiedener ansicht ist. Der äussere wortlaut des gesetzes ist ein erziehungsmittel für das kind und für die menge, aber der weise dringt allmählich zu seinem geiste durch. Davon darf man aber den einfältigen, frommen leuten nichts verraten; nur mit ungläubigen oder mit wissenden gläubigen darf man über solche fragen in demonstrativer weise disputiren.

Die philosophen verwerfen nicht die offenbarung. Im gegenteil. Sie nehmen die als ergänzung an, erstens für das handeln, das nicht demonstrirbar ist (religiöse zeremonien) und zweitens, weil die menschliche verstandeskraft zur entscheidung der höchsten theoretischen fragen nicht ausreicht. Darum ist eine offenbarung nötig, die sich nicht blos auf vernunft stützt. Eine religion, die sich von vernunft und offenbarung herleitet, ist doch vortrefflicher, als eine reine vernunftreligion! Darum hat der weise von den religionen seiner zeit, wenn sie auch alle wahr sind, die beste zu wählen. So wurden die philosophen des römischen reiches christen und nahmen die alexandrinischen weisen den Islām an. Die philosophen sind nicht ungläubig, auch nicht, wenn sie annehmen, dass wir das eine seiende auffassen von stufe zu stufe, wie die leblose gestalt sich verwandelt in eine immer höhere existenzweise, bis sie, ihr eigenes wesen auffassend, vernünftige form wird.

Wer die grundlagen des gesetzes leugnet, der freilich vernichtet die religion und bringt die moral in gefahr. Das tun die Zendīḳ, die als einzigen zweck des menschlichen daseins die lust betrachten. Sie verdienen die strafe des unglaubens: wenn man kann, tötet man solche leute; ist man aber nicht dazu im stande, dann gibt es ja die schönsten beweise gegen sie im Kor'ān! Ġ. hat recht, wenn er solche ketzer bekämpft; zu ihnen gehören aber die philosophen nicht. Auch lässt sich gegen die meinung Ġ.'s, die seele bekomme bei der auferstehung einen neuen, ihr mehr passenden leib, vernünftigerweise nichts einwenden.

Rechnet I. R. hier auf die dummheit oder auf das stille mitverständnis seiner leser? Seine eigene ansicht sprechen die folgenden schlussworte aus.

Schluss.

Drei bestandteile der philosophischen lehre sind nach Ġ. unglaube: die ewigkeit der welt, die unwissenheit Gottes in bezug auf das besondere, und die reine geistigkeit des lebens nach dem tode. Der prophet hat das gegenteil gelehrt. Was die anderen fragen betrifft, stimmen die philosophen mit den Muʿtazilah überein, und diese rechnet das milde herz Ġ.'s unbedenklich zu den Muslim. Dagegen behauptet I. R.: wenn man die ewigkeit der welt nur richtig auffasst, in einem anderen sinne nämlich als die ewigkeit Gottes, dann ist ihre annahme kein unglaube. Ueber die gegensätze zwischen allgemeinem und besonderem wissen ist Gott erhaben. Und auch die leugnung der auferstehung ist keine ketzerei. Ġ. selbst hat ja an anderer stelle gesagt, nach den Ṣufis sei das leben der zukünftigen welt rein geistiger natur, und die Ṣufis sind doch nicht ungläubig. Ja, er hält auch selbst die wahrheit dieser lehre für möglich, wie I. R. folgert.

Ungläubig ist nach I. R. also nur derjenige, der die existenz Gottes und das zukünftige leben überhaupt leugnet. Für solchen frevel ist die todesstrafe gerecht.

Ġ. stellt zuletzt auch die frage: müssen diese ungläubigen getödtet werden? Eine positive antwort erfolgt nicht; wir müssen uns damit begnügen, dass es nicht der zweck seiner schrift sei, darauf einzugehen.

Ist vielleicht der fromme zweifler toleranter als der fertige denker? Oder sind die ausdrücke I. R.'s aufzufassen als eine notwehr des philosophen, der sich selbst für eine doch nicht ganz wertlose incarnation der gattungsvernunft hält, als ironie, als selbstrache des mannes, dessen denken nicht allen gehört?

a) Ġ. ٩١—٩٢. L. 63.

Ġazzālī und Ibn Rošd.

1. Ueber die entstehungszeit der beiden behandelten schriften wird uns nichts berichtet. Was I. R. betrifft, ist das nicht besonders zu beklagen. Auf jeden fall hat er sein Tahāfut erst nach eingehendem studium des Aristoteles, seiner erklärer und des Galen, sowie der arabischen dogmatik, religionsgeschichte und religionsphilosophie niedergeschrieben. Dass I. R. nach dem vorläufigen abschluss dieser studien noch wandlungen durchgemacht hätte, sodass seine schriften nach perioden sich einteilen liessen, ist nicht gerade wahrscheinlich. Renan hat in den Tahāfut I. R.'s vieles gefunden, das in widerspruch mit dessen sonstiger lehre stehen soll. (Averroès p. 66.) Er ist geneigt, das zum teil der lateinischen übersetzung zu last zu legen. (Vgl. dag. p. 154 bei Renan.) Leider gibt er uns nicht an, worin die widersprüche bestehen sollen, aber ich vermute, dass sie sich zum teil anders erklären, dass nämlich Renan den einfluss der neuplatonischen denkrichtung seiner vorgänger auf I. R. unterschätzt hat. In den commentaren kommt dieser einfluss weniger zum ausdruck als in einer, etwas freier gehaltenen schrift, wo ausserdem noch das interesse mitspielt, die philosophen unter sich einerseits, philosophie und theologie andererseits in einklang zu bringen.

Bei Ġ. liegt die sache wesentlich anders, und hier wäre es interessant, eine genaue zuverlässige angabe über die abfassungszeit seines Tahāfut zu besitzen. Ġ. ist ein werdender, niemals ein fertiger wie I. R. Darum kann er auch nicht zu jeder beliebigen zeit diese schrift componirt haben. Es ist eine der vielen feinen bemerkungen von Kremer's (Gesch. d. herrsch. Ideen des Isl. p. 99), diese abhandlung Ġ.'s falle zweifellos in die erste epoche seiner literarischen tätigkeit, wo er

noch nicht so sufisch-schwärmerisch war wie in anderen schriften, z. b. Iḥjā und Munkiḍ. Einen wirklichen anhaltspunkt bietet uns nun eine notiz, die Ġ. in seiner selbstbiographie (Munkiḍ) gibt und die vielleicht auch von Kremer zu obiger bemerkung veranlasst hat. Ġ. erzählt uns nämlich, er habe während der zeit seiner ersten lehrtätigkeit in Bagdad (1091—1095) sich ungefähr zwei jahre mit dem studium der verschiedenen philosophischen systeme beschäftigt und dann noch ein jahr dazu gebraucht, sie meditirend in sich zu verarbeiten. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass das Tahāfut die frucht dieses studiums und nachdenkens sei, also um das jahr 1095 falle. Früher kann es nicht gut entstanden sein, denn vor seiner wirksamkeit in Bagdad kannte Ġ. eigentlich nur die Mutakallim, die philosophen vermuthlich sehr oberflächlich. Aber auch später nicht. Denkensmüde und am erfolg seines wirkens verzweifelnd gab sich Ġ. vom jahre 1095—1106 dem beschaulichen leben hin. Höchstens noch am anfang dieser periode, wo die vielen geistigen anregungen Bagdad's nachwirkten, könnte das Tahāfut entstanden sein, später sicher nicht. Der einsiedler wird geistig unfruchtbar, besonders wenn er ein Ġ. ist, der mehr passiv als spontan seine gedanken erzeugte. Nach der rückkehr aus der einsamkeit (1106—1111) gehörte sein streben der praktischen frömmigkeit und der theologischen lehrthätigkeit. Ġ. wurde, wie Augustin, immer kirchlicher.

2. Der unterschied zwischen Ġ. und I. R. zeigt sich schon in der darstellungsweise, die ein abbild ihrer denkweise ist. Ġ. fängt mit einer reflektirenden einleitung an. Seine kritik des philosophischen systems schliesst er nicht eng an irgend eine philosophische schrift an, sondern er gibt die lehre der philosophen wieder, wie er sie aufgefasst und in sich verarbeitet hat. So wird die darstellung dramatisch belebt; Ġ. hält einen dialog mit sich selbst, denn zwei seelen wohnen in seiner brust. Man darf nicht in jedem einzelnen falle verlangen, dass alles, was er bringt, wörtlich, ebensowenig, dass es dem sinne nach ganz genau mit irgend einem philosophen übereinstimme. Er mag mitunter unausgesprochene consequenzen gezogen und noch nicht benutzte bilder verwendet haben. Wo die philosophen am wort sind, ist die art der darstellung nicht wesentlich von seiner eigenen ausdrucksweise verschieden.

Ueberall merkt man's ihm an, dass er nicht äusserlich compilirt, sondern selbsterlebtes darstellt. Die widersprüche der philosophie hat Ġ. in seinem eigenen denken gefunden: er widerlegt sich selbst.

I. R. dagegen ist zunächst commentator. Die ganze energie seines denkens geht darauf hinaus, zu verstehen, was andere gesagt haben. Man wird's ihm immer als eine grossartige leistung anrechnen müssen, dass er trotz seiner mangelhaften hülfsmittel über Ibn Sīnā, al-Farābī, ja über den Neuplatonismus hinaus zu einem reineren verständnis des Aristoteles sich durchgerungen hat. Einen anderen, Aristoteles nämlich, zu verstehen, war das ideal des mannes, der das selbstbewusstsein als das höchste betrachtet. Das ist aber kein widerspruch, denn er meint nicht das individualbewusstsein und hat in Aristoteles sein höheres selbst gefunden. Darum muss er auch jeden, der die autorität des Aristoteles und die selbstgewissheit des denkens zu erschüttern versucht, auf das lebhafteste bekämpfen. Seine begeisterung für Aristoteles gibt seinem denken schwung, seiner polemik reiz. Ein gegner, der entschieden eindruck auf ihn gemacht haben muss, ist Ġ. und trotz vieler bedenken lässt es ihm keine ruhe, bis er den widerlegt hat. Dieser umstand genügt schon zum beweise, dass Ġ.'s schrift eine mehr als gewöhnliche bedeutnng besitzt, sonst hätte I. R. sich nicht zu einer erwiderung herabgelassen.

Die darstellung des I. R. ist klarer als bei Ġ., der mit dem gedanken ringt, während jener schon fertig ist und sich als sieger fühlt. In den kurzen, abgebrochenen fragen, in vielen paradoxen dunkeln sätzen zeigt sich bei Ġ. der schmerz des denkens; aber aus der behaglichen breite der erörterungen bei I. R. liest man die freude des erkennens heraus. Ġ. zu verstehen ist eine arbeit, I. R. zu lesen ein genuss.

Freilich nicht ohne störung und ohne schwierigkeit. Beiden ist es um den gedanken und weniger um das wort zu tun, aber sie stecken im banne der arabischen philosophensprache. Selbstverständliche mittelbegriffe werden als hochwichtig angesehen, wiederholungen nicht gescheut. Das ist bei I. R. sogar noch ärger als bei Ġ. Ersterer hat nicht im geringsten den versuch gemacht, etwas systematische ordnung hineinzubringen, er geht von abschnitt zu abschnitt fort und wiederholt sich dabei oft. Eine demonstration gefällt ihm nicht,

wenn sie von zu allgemeinen obersätzen ausgeht; die zwischenglieder dürfen auch im ausdruck nicht fehlen. Das demonstrative denken erfordert nach I. R. die syllogistische form. Philosophie ist nichts anderes als ein geschlossenes system von demonstrationen. Ueber Spinoza's ethik hätte sich, formal betrachtet, keiner mehr freuen können als er.

Uns ist der inhalt wichtiger. Und wie es Spinoza glücklicherweise versteht, die lehre der propositionen und demonstrationen mit scholien zu würzen, so wird auch bei I. R. die spröde apodeiktik oft zur belebten dialektik, ja, zur sprühenden rhetorik. Ueberall, wo I. R. vom denken redet, wird er enthusiastisch. Die schönste partie seiner schrift ist diejenige, die vom wissen handelt. Sie bringt nichts neues, aber die form fesselt.

Bei Ġ. haben kritik und ahnung das wort. Es fehlt hier die wissenschaftliche klarheit des I. R., aber auch der orientalische flug des bildlichen denkens, der späteren schriften Ġ.'s eigentümlich ist.

3. Den inhalt der beiden schriften haben wir mitgetheilt; hier folge noch eine characteristik der beiden persönlichkeiten von ihren werken aus.

I. R. ist, wenn nicht aus der scholastik des mittelalters, aus Renan's schöner darstellung vielen bekannt. Doch glaub' ich, besonders auf grund seines Tahāfut, etwas hinzufügen zu können. Das ist nämlich die eigentümliche dualität seines systems. In der scheinbar geschlossenen lehre des I. R. schlummert ein widerspruch, auf jeden fall eine doppelte betrachtungsweise, die dem urheber nicht zum bewusstsein gekommen ist. Man kennt den Averroes als urheber einer naturalistischen deutungsweise des Aristoteles, die die materie verselbständigt; man kennt ihn als begründer des Pampsychismus, nach dem es keine individuelle unsterblichkeit gibt; aber man kennt ihn zu wenig von seiner mystisch-pantheistischen seite. Dadurch erscheint auf den ersten blick vieles unerklärlich. Er spricht mit achtung von den Ṣufis und eignet sich ihre aussprüche an. Al-Farābī scheint ihm, obgleich der Ṣufi war und die emanation lehrte, lieber zu sein als Ibn Sīnā, den er fortwährend bekämpft, auch was medizinische und naturwissenschaftliche

a) L. 26 a—28 a.

fragen betrifft, dann aber meistens mit unrecht und ohne erfolg. Der rationalistische mystiker Ibn Tofeil ist sein freund. Man könnte versuchen, das alles aus der vielseitigkeit seines wesens zu erklären, aus dem sogenannten höheren „objectiven" standpunkt, von dem aus er welt und menschen betrachtete. Ich habe nichts dagegen, wenn man nur zugibt, dass diesem standpunkt auch etwas in dem menschen entsprechen müsse. Wenn I. R. selbst keine mystisch-beschauliche ader in sich gehabt hätte, hätte er nie das verständnis für die mystik in sich aufnehmen können. Nur die von ihm als irrational betrachtete mystik Ġazzālī's ist ihm unverständlich.

Aber auch eine andere bedeutsame tatsache verlangt ihre erklärung. Der name des Averroes scheint nämlich in der abendländischen scholastik zuerst in verbindung mit dem pantheismus der Amalricaner und des David von Dinant aufzutreten. Es wäre doch merkwürdig, falls diese ketzerei auf Scotus Erigena zurückgehen sollte, dass die zeitgenossen nichts davon wüssten. Ich will nicht behaupten, dass Scotus Erigena nicht direkt oder indirekt auf die pantheistische richtung des ausgehenden 12. und des angehenden 13. jahrhunderts eingewirkt habe, sondern blos nachweisen, in wie fern man Averroismus und Pantheismus zusammen nennen kann [110].

Die lehre des I. R. läuft nämlich nach einer seite auf den idealistischen oder intellektualistischen pantheismus hinaus. Er lehrt ausdrücklich eine stufenreihe des seins, in der Gott das höchste, das ens realissimum ist. Dieser gedanke kehrt so häufig zurück und wird mit so begeisterten worten ausgesprochen, dass man ihn nicht einfach aus einer harmonistischen tendenz ableiten kann. Gott ist alles seiende oder alles, was ist, ist in Gott, d. h. insofern es immateriell ist. Aber eine solche einschränkung hat keine grosse bedeutung, denn nach dieser anschauungsweise hat die materie alles sein verloren, ist das denken das wesen, die allgemeine wirklichkeit der dinge. Gott denkt sich selbst und in sich selbst das all. Die

110 Dass dieser Pantheismus aus Spanien gekommen ist, hat Hauréau nachgewiesen, Mémoires de l'Académie des Inscriptions t. XXIX. Also auch dasjenige, was man schon hatte (in Scotus Erigena u. a.), musste auf dem wege von Alexandrien über Bagdad, Cordova, Toledo nach Paris kommen.

separaten intelligenzen bestehen nicht für sich ausser und neben Gott, sondern sie sind in ihm und gehen von ihm aus als der schatten seiner herrlichen vollkommenheit. Wie dieses ausgehen, diese emanation zu demonstriren sei, weiss I. R. nicht; er sagt blos, dass Gott der herr und die intelligenzen seine sklaven seien. Während die materie nicht ist und die geister ein schatten der göttlichen majestät sind, steht Gott, der einzige und das einigende, als der inbegriff aller realität da. Er ist nicht blos schöpfer, auch erhalter der welt, nicht nur über die gegensätze der welt erhaben in transcendenter betrachtung, sondern ist selbst die einheit aller vielheit, die versöhnung aller gegensätze, die bewegung und vernünftige ordnung der welt.

Indem Gott sich selbst denkt, verursacht er das all, die wahre wesenheit der dinge. Die geistigen wirklichkeiten sind nach dieser auffassung schöpfungsgedanken Gottes, nicht gegenstand, sondern inhalt und erzeugnis seines bewusstseins. Das ist doch etwas wesentlich anderes als die aristotelische aktualität des göttlichen denkens, das ist die neuplatonische „aktivität des bewusstseins“.

Aber, und damit wendet sich I. R. entschieden von der idee zur sinnenwelt, von dem neuplatonismus zu Aristoteles, diese aktivität des bewusstseins erstreckt sich nicht auf die materie. Der neuplatonismus leitet auch die materie von Gott ab; ebenso die arabischen philosophen vor Ibn Sīnā. Das ist ein dynamischer pantheismus (im gegensatz zu dem idealistischen), den aber I. R. energisch zurückweist, indem er eintritt für die ewigkeit, ursprüngliche geformtheit und wirksamkeit der materie. Die materie ist nicht nur kein absolutes nichtsein, sondern in ihr liegen alle keime der wirklichkeit verborgen, sie ist die substanz der welt, der ewige träger des geschehens, indem die formen wie accidentien wechseln. Gott hat nur noch die aufgabe, von der möglichkeit zur wirklichkeit zu führen mittelst der ewigen kreisbewegung. Aber es ist nicht einzusehen, warum die materie nicht aus der eigenen, ihr innewohnenden aktivität heraus, sich zu immer höheren formen entwickeln soll. Das ist sogar ein lieblingsgedanke I. R.'s. Von der erhebung der materie zum bewusstsein weiss I. R. mehr als von dem niedersteigen der geister aus Gott. Die niederste hylische gestalt verwandelt sich von stufe zu stufe,

bis sie, sich selbst erfassend, vernünftige, bewusste form wird. Mit dieser theorie schliesst I. R. sich an seine spanischen vorgänger an. Ibn Bagah entwickelt die stufenreihe des erkennens bis zum vernünftigen denken, Ibn Tofeil führt in seinem berühmten roman die reihe weiter bis zur sufischen anschauung Gottes. I. R. steht massvoll, besonnen in der mitte: wie der göttliche geist sich denkend herablässt, so strebt die materie sehnend, wirkend empor, bis beide in dem menschen sich zusammentreffen. Mehr als mensch zu sein, dieses bedürfnis ist bei I. R. weniger stark als bei Ibn Tofeil. Wo der menschliche geist her ist und wohin er geht, kümmert den I. R. weniger als die erfahrungstatsache, dass er es so herrlich weit gebracht.

Hier finden wir nun den eigentümlichen gegensatz zwischen I. R. und jedem religiös bestimmten system, namentlich zum neuplatonismus. Für diesen ist das göttliche wesen und dessen denken etwas sehr transcendentes, aber man versucht es durch den begriff des wirkens eine vermittlung herzustellen zwischen Gott und welt, ja sogar auf dem wege der kraftäusserung die materie aus dem geist abzuleiten. Ganz anders bei I. R. unter dem einfluss des Aristoteles. Während er behauptet, Gott sei alles und denke das all, sagt er nirgends, Gott wirke alles. Der eigentliche ort des wirkens, des tuns und des leidens, ist die materie. Diese bestimmte, mannigfaltige wirklichkeit will I. R. sich durch Ġ. willens- und schöpfungslehre nicht nehmen lassen. Von Gott geht der befehl aus, er setzt den zweck, aber den befehl auszuführen, den zweck zu verwirklichen, das ist nicht sache des geistes.

Auch hier kommt also der gedanke zum ausdruck, dass der geist herr der materie sei, dass er zu befehlen habe und die fertige tat als eigentum für sich in anspruch nehmen könne, während er das tun (und leiden) anderem, der materie überlasse. Aber der geist leitet hier seine souveränen rechte nicht von Gott her, sondern er ist könig von des stoffes gnaden. Dieser stoff kann ein sehr rebellischer untertan werden, wenn man ihm so grosse vorrechte verleiht und soviel macht zugesteht, wie I. R. es tut. In der tat ist die ewigkeit, selbständigkeit und aktivität der materie so weit zur anerkennung gekommen, dass sie die herrschaft des denkenden geistes bedroht. Häufiger und eindringlicher als über die stufenreihe

des seins belehrt uns I. R. darüber, dass es zwei arten des seienden gebe: eine bewegte und eine unbewegte, eine zusammengesetzte und eine einfache, eine materielle und eine geistige. Jede art des seienden hat ihre eigene natur, und wirkt vermöge dieser natur. Die eine kann sich nicht in die andere verwandeln, nicht auf die andere einwirken. Das ist dynamischer Dualismus.

Aber was wir wahrnehmen ist nur das wirken der ewignotwendigen natur, vor dem die freiheit des geistes verschwindet. So wird der dualismus des wirkens bei I. R. zum naturalismus.

Es handelt sich aber jetzt darum, die bezeichnete dualität (idealistischer monismus, dynamischer dualismus) historisch und psychologisch zu erklären.

Als orientalischer mensch muss I. R. es für die höchste vollkommenheit halten, allen befehlen zu können, ohne selbst etwas zu tun; und für den griechisch, von Aristoteles gebildeten philosophen ist einzig menschenwürdiges ideal die reine betrachtung, die alles denkend begreift, ohne dabei handelnd (d. h. wirkend und leidend) in das getriebe der dinge einzugreifen. Beim wirken muss man das niedere berühren, im denken aber beherrscht man es, hebt es zu sich empor, ja nähert man sich dem höchsten. Aus dieser griechischen voraussetzung erklärt es sich, dass I. R. Gottes wesen als selbstbewusstsein; aus orientalischer anschauungsweise, dass er dessen verhältnis zur welt als herrschergedanke zu bestimmen versucht. Das wirken aber als etwas minderwertiges muss von ihm ferngehalten werden. Das wirken ist ja ein beziehungsbegriff und ohne leiden und verlangen nicht denkbar.

Vielleicht findet man es trotzdem merkwürdig, dass der scharfsinnige, nüchterne, massvolle I. R. ein so zweideutiges system aufgestellt hat. Zunächst ist darauf zu antworten, dass die consequenzen der beiden richtungen seiner lehre (pantheismus und naturalismus) ihm wahrscheinlich nicht zu klarem bewusstsein gekommen sind. So hart und unvermittelt nebeneinander, wie man sie aufs papier stellen kann, liegen die gegensätze nie in einer menschlichen seele. Aber niemand ist semper idem, auch I. R. nicht. Seine auffassung der gedankenwelt ist mehr synthetisch als analytisch, mehr eklektisch als kritisch. Er will ausgleich, keinen streit. Mit vorliebe

wendet er sich als ruhiger, objectiver mann der wirklichkeit zu. Eben weil er von den dingen nichts will, kann er sie frei, leidenschaftslos betrachten. So ist er denn für gewöhnlich ein naturalist, der den spuren der ewig gesetzmässig wirkenden natur folgt, den abergläubischen zauber seiner zeit für kindische spielerei, und mystische träumerei für überspanntheit hält.

Aber während die natur immer wirkt, sehnt sich der mensch mitunter nach ruhe und will nach sechstägiger arbeit seinen sonntag haben. So zieht sich auch I. R.'s geist aus der bewegten wirklichkeit, deren formen er aufgefasst hat, in sich selbst zurück und steigt dann in stiller stunde zu Gott hinauf. Hier verschwinden die eindrücke der materie, die ganze körperwelt ist aufgehoben und in wunschloser betrachtung schaut der geist sein wahres wesen. Das ist es, was die religion, deren eindrücke I. R. in seiner kindheit erfahren, bildlich bezeichnet, und das stimmt zu dem, was die mystischen freunde in begeisterter sprache ausdrücken. Wenn's auch ein traum ist, ist es doch ein schöner traum.

Ġ.'s philosophiren ist zunächst aus der reaktion seiner sittlich-religiösen persönlichkeit gegen die naturalistische richtung des arabischen denkens zu begreifen. Sei es, dass man die materie aus Gott ableitet auf dem wege der emanation oder als gleich ewig mit ihm setzt (Ġ. unterscheidet nicht scharf dazwischen), auf jeden fall wird Gott dadurch zu einer naturursache, die mit notwendigkeit wirkt. Die beiden hauptpunkte, gegen die die kritik des Tahāfut sich richtet, sind diese, dass Gottes wesen als reines denken oder sein und dass die sinnenwelt als etwas wirkendes, als einen ursächlichen zusammenhang aufzufassen sei. Aus dem abstracten sein und dem reinen denken folgt nichts und aus der toten materie kann nichts entstehen. Nur lebendige, bewusste kraft, kann wirken. Darum muss ein wille da sein, der durch seine allmacht die materie setzt und belebt, und damit das gedachte zur wirklichkeit führt. Der gedanke ist die möglichkeit, die erst durch den willen zur „tat" wird.

Die verhältnisse kehren sich also um, denn nach den philosophen ist der wille ein vermögen, das im denken sich verwirklicht, etwas besonderes, das sich auf das besondere

richtet, sodass man von neigungen, zwecken, motiven u. s. w., aber eigentlich nicht von einem einheitlichen willen reden kann. Dagegen sieht nun Ġ. in dem willen nicht nur das prinzip des freien handelns, sondern auch die einheitliche, ursprüngliche bestimmung des wesens. Zeit, raum, ursächliche verknüpfung und die beziehungen unserer vorstellungen im bewusstsein, alles geht ins unendliche d. h. (man beachte diese übereinstimmung mit dem philosophischen gedanken!) ins unwirkliche, wenn nicht der wille als höchster selbstzweck des wesens den abschluss bewirkt. So ist in Ġ. nicht nur die orientalische sehnsucht nach dem masslosen, die sich in träume und wünsche verliert, sondern auch das bedürfnis der beschränkung, der bestimmung und unterscheidung wirksam. Damit steht er im gegensatz zu dem pantheistischen sufismus. Es liegt dem ein gedanke zu grunde, der von dem jüdischen philosophen Ibn Gebirol systematisch ausgearbeitet wurde, indem er den willen als vermittlung zwischen dem göttlichen wesen und der aus materie und form zusammengesetzten welt hypostasirte, ähnlich dem logos der alexandrinischen philosophie. Wie nach der hellenistischen vorstellung das prinzip der welt die zwecksetzende vernunft ist, hinter der das unbestimmte sein liegt, so ist nach Ibn Gebirol die welt von einem bestimmenden willen geschaffen, dessen urgrund als grundloses wirken zu betrachten ist [111].

Kehren wir zu Ġ. zurück. Wenn man ihn äusserlich betrachtet, hat er wenig, was auffallen könnte, fast nichts, wodurch er sich von den dogmatischen theologen des Islam unterscheiden möchte. An ihre terminologie schliesst er sich gewöhnlich an, und doch steckt in ihm etwas neues, das er selbst nicht nur geahnt, sondern mit bewusstsein ausgesprochen hat. Die dogmatiker stehen nach ihm, im grunde genommen, auf derselben stufe, wie die philosophen, und wollen von denselben voraussetzungen des denkens aus zu ganz anderen resultaten kommen. Das gelingt ihnen auch, beweist aber nur die unzulänglichkeit solcher voraussetzungen. Was die Muta-

111 Vgl. J. Guthmann, die Phil. des Salomon ibn Gebirol. 1889. Der wille des Gebirol ist viel vernünftiger als bei Ġ. und bei ersterem kaum von der form oder der zwecksetzenden weisheit zu unterscheiden. Ausserdem ist bei Gebirol alles metaphysik, keine psychologische vertiefung wie bei Ġ.

kallim über metaphysische fragen behaupten, kommt Ġ. ebenso widerspruchsvoll vor, wie die lehren der philosophen. Sämmtlich wollen sie von der aussenwelt etwas aussagen. Die philosophen beweisen die ewigkeit und unendliche teilbarkeit der materie, die Mutakallim ihre entstehung und eine endliche vielheit von atomen. Von diesem vergeblichen bemühen ruft Ġ. sie zur selbstbeobachtung und selbsterkenntnis zurück. Wie vor ihm Sokrates der skeptischen sofistik sich entrang durch besinnung auf das begriffliche denken, das eine grundlage des handelns sein soll, und Augustin aus zweifel und irrung heraus seine rettung fand in der inneren erfahrung Gottes als der wahrheit; wie nach ihm Descartes in dem selbstbewusstsein, in dem Gottes wahrhaftigkeit sich kundgibt, die lösung des zweifels und den ausgangspunkt der denkenden weltbetrachtung erblickte, und Kant beim widerstreit der rationalistischen und empiristischen systeme um nicht dem skepticismus zu verfallen seine „synthetische“ philosophie schuf auf der grundlage eines moralischen postulates; so sehen wir Ġ., nachdem er, unbefriedigt von der scholastik der dogmatischen philosophen, von den skeptischen consequenzen des denkens überhaupt beunruhigt worden war, sich dem gütigen willen Gottes, der nicht trügt, mit bewusster energie hingeben. Philosophen und theologen demonstriren Gott aus der aussenwelt, die als ganzes sich selbst nicht wirken kann; Ġ. aber findet Gottes offenbarung im inneren, in dem willen, der das einzig wirkende prinzip ist. Das bewusstsein der kraft, die erfahrung, dass ich eine handlung will und dass sie darauf erfolgt, ist der einzige beweis dafür, dass von mir die tat als meine wirkung ausgegangen ist. Wie das geschieht, wissen wir nicht, denn das höchste ist ein willensakt, den wir nicht begreifen, weil er uns begreift.

Es ist dem Ġ. gegangen wie jedem, der vom alten sich abwendete und neues brachte: er wurde als umstürzler betrachtet, der nur zerstören und nicht aufbauen wollte. In diesem falle ist Ġ. nicht ohne schuld, da er selbst erklärt, in seinem Tahâfut nur die widersprüche der philosophen aufdecken zu wollen. Aber den positiven zweck, der dahinter steckt, hat man nicht beachtet und so ist es gekommen, dass man auf die autorität des I. R. und in neuerer zeit Munks hin (Munk ist übrigens ein gründlicher kenner der arabisch-jüdi-

schen philosophie) als das wesentliche und interessante an Ġ.'s persönlichkeit seinen skepticismus betrachtet. Mit unrecht, wie schon Kaufmann gelegentlich bemerkt hat. Einer, der der philosophie solche hiebe versetzt, wie Ġ. es tut, muss doch kraft und geschicklichkeit besitzen. Jedenfalls hat Ġ. sich stark genug dazu gefühlt, den kampf mit Aristoteles und den philosophen seiner zeit anzufangen. Ein solches gefühl, ein solches unternehmen setzt etwas positives voraus.

Ġ. ist noch viel weniger ein skeptiker als der lange zeit unter diesem namen bekannte und berüchtigte David Hume. Bestimmte lehren, nicht das wissen selbst will Ġ. zerstören. Wie Hume ist ihm die mathematik eine sichere wissenschaft, nur dass er sich darüber keine nähere rechenschaft zu geben scheint. Die ergebnisse der naturwissenschaft in empirischem sinne haben für ihn nichts anstössiges. Ja, er geht weiter. Die logische gesetzgebung des denkens ist ihm eine von Gott verbürgte tatsache. So geht das ganze Tahāfut von der voraussetzung aus, dass der satz des widerspruchs allgemeine, notwendige geltung habe. Sogar Gott kann nichts tun, das sich widerspräche. Nur was nicht gedacht werden kann, ist unmöglich. Das absolute nichts wird gedacht, das kann Gott schaffen. Nach der gewöhnlichen vorstellung sind absolutes sein und reines nicht-sein widersprüche, die sich in der wirklichkeit ausschliessen. Ġ. verlangt, dass Gott sie schlechthin schaffe. Was ist das anders als der paradox und in theologischer form ausgesprochene gedanke, dass der widerspruch etwas wesentliches und wirkliches sei, wie Hegel mit weltbeherrschender dialektik gelehrt hat?

Aber auch dem Ġ. gelingt es nicht, diesen widerspruch durchzudenken; — um ihn also erklärlich zu machen, müssen wir zu einem höheren prinzip greifen, das auch das denken, wenigstens unser denken bestimmt. Das ist nun die offenbarung des göttlichen willens in unserem willen. Für Ġ.'s religiös-bestimmtes bewusstsein deckt sich diese innere erleuchtung mit der objectiven offenbarung im Kor'ān, aber der unterschied zwischen beiden ist viel grösser, als Ġ. sich selbst eingesteht und viel weittragender als es ihm zum bewusstsein gekommen ist. Ġ. ist nicht nur kein skeptiker, sondern auch nicht der fanatische, streng orthodoxe theologe, für den man ihn gewöhnlich hält. Seine lehre, dass Gott ebenso

das nichtsein wie das sein schaffe und dass dabei die zeit ganz unwesentlich sei, ist mindestens sehr bedenklich; seine beurteilung der Muʿtazilah ist besonders milde; seine vorstellung von der auferstehung stimmt nicht mit der gewöhnlichen annahme überein; seine sufische mystik ist verdächtig; und die bemerkung, dass Gottes vorherwissen nicht mehr necessitirend wirke als das wissen um etwas im gedächtnis, könnte dem fatalismus sehr gefährlich werden. Aus allen diesen gründen wundert es uns nicht, dass in dem damals (wie später) fanatisch orthodoxen Spanien Ġ.'s schriften von den muslimen als ketzerisch verbrannt wurden. Ein trost für ihn, denn wenigstens diese leute haben ihn verstanden.

Tatsächlich tritt bei Ġ. oft persische mystik an die stelle des muslimischen glaubens. Ja, schliesslich ist ihm die annahme einer übernatürlichen offenbarung, die er gewöhnlich auf wunder stützt, nur möglich durch einen willensentschluss. Weder kirchliche autorität noch die offenbarung selbst reichen für alle fälle aus. Nicht nur in bezug auf das praktische handeln, sondern auch bei theoretischen fragen gerät der mensch in schwierigkeiten. Eine einfache berufung auf propheten und priester genügt da nicht, denn auch sie können sich irren. Sagt doch der gesandte Gottes: „ich urteile nach dem äusseren, doch Gott kennt das innere“ d. h. ich urteile nach dem, was sich als wahrscheinlich mir bezeugt und irre mich zuweilen. Wenn nun die propheten in solchen fällen keinen ausweg wissen, dann kann man's auch nicht von einem anderen verlangen. Das heisst doch deutlich genug: durch äussere autorität lässt sich nichts begründen, es kommt schliesslich auf eine vernünftige selbstbestimmung an. Ist das orthodox [112]?

Dass mitunter Ġ. selbst einen schrecken bekommen hat vor solchen consequenzen seiner lehre, ist mit wahrscheinlichkeit anzunehmen. Er wollte, er konnte sie nicht durchdenken, darum ist sie so unfertig auf uns gekommen. Von haus aus war er pietistisch und unter sufischem einfluss erzogen. So wurde er mehr schauer als denker, mehr prophet als philosoph, mehr ein mann von plänen als von einsichten. Allmählich reifte in ihm der glaube heran, er sei als sittlich-religiöser

112 Munḳid ۳. 12 ff. bei Schmölders, Essai etc. fasch übersetzt.

reformator von Gott der welt geschickt worden. Was für entwürfe er in seinem rastlosen geiste ausgearbeitet haben mag, wissen wir nicht. Er hatte tatendrang, er besass ehrgeiz, er versuchte einzuwirken auf die welt, die menschen seiner zeit. Er gehörte zu denjenigen, die handeln wollen, arbeiten müssen, leiden dürfen, in denen wille und gefühl das denken absorbiren. Anfangs hatte er noch hohe wissenschaftliche ziele, aber der herkömmlichen dogmatik und philosophie, die in ihrer formallogischen einseitigkeit nur ein skelet der wirklichkeit zeigten, wurde er überdrüssig. Er fertigte sie ab. Dann zog er sich als asket in die einsamkeit zurück. Wollte er sich hier auf seinen prophetischen beruf vorbereiten? Oder kam für ihn nach dem tage die nacht, nach der zeit des hoffnungsvollen strebens die enttäuschung? Immer mehr versank er in theologische grübeleien und mystisch-religiöse träumereien. Noch einmal raffte er sich aus dieser umnachtung auf, um mit hülfe eines fürsten seine prophetische lehre zu verbreiten. Aber zweimal scheiterten seine aussichten. Ein fürst, auf den er gehofft hatte, starb. Seine lehrtätigkeit dauerte nur kurz, denn seine mystik war den dogmatikern verdächtig, sein sittlicher ernst und sein irrationalismus gefielen den höflingen und den philosophen nicht. Als ein einsamer Mann steht Ġ. da in der geschichte[113].

Sein ruhm ist gross geworden im gebiete des Islam, dessen beweis und zierde er genannt wird. Aber verstanden hat man ihn nicht. Es ist dasselbe schicksal, das Augustin betroffen hat; auf die autorität seines namens hin hat ein epigonengeschlecht das dogma der kirche verteidigt, aber erst die moderne zeit hat ihn in seiner wirklichen grösse kennen gelernt. Ġ. ist kein Augustin: es fehlt ihm dessen klassische bildung, er lebt in dem viel engeren, orientalischen gedankenkreis; aber verwandt sind sie. Beide haben in der von Gott uns verliehenen selbsterkenntnis den ausgangspunkt des denkens gefunden, beide haben die grundlegende bedeutung des willens anerkannt. Nur hat Augustin diese lehre mehr anthropologisch und psychologisch, Ġ. im zusammenhang der philosophischen streitigkeiten von alexandrinischen voraussetzungen aus, mehr theologisch und kosmologisch entwickelt.

113 Für das biographische verweise ich auf Gosche, Ueber Ġ.'s Leben und Werke.

Die wichtigste einsicht Ġ.'s, von den Mutakallim vorbereitet, von ihm jedenfalls vertieft, ist diese: für unser bewusstsein gibt es nur eine causalität, die des willens, der bewussten kraft. Und überall da, wo etwas wirkt, schliessen wir von unserer eigenen erfahrung aus auf ein wollendes, bewusst wirkendes wesen. Es gibt nur wirkende, keine natürliche ursachen, denn was man gewöhnlich als natürliche ursache betrachtet, ist in jedem augenblicke nur die wirkung des ewigen willens. Dieser gedanke, der dem rationalisten das spiel einer kindlichen phantasie zu sein scheint, hat in dieser philosophie zum ersten male ihren begrifflichen ausdruck gefunden. Es liegt darin ein mysterium, das wir als tatsache des bewusstseins anerkennen müssen ohne nach einer analytischen erklärung zu fragen.

Nach Ġ. hat im orient eine zeit angefangen, die über das gegebene nicht hinausgegangen ist, ja in vielen beziehungen hinter der bewegten, fruchtbaren lebendigkeit der ersten jahrhunderte zurücksteht. Ġ. — so redet man — hat die philosophen vernichtet und damit den fortschritt der cultur aufgehalten. Das ist meiner meinung nach eine unhistorische ansicht. Alle philosophie der araber hat sich in ihrer vollkommensten gestalt noch einmal in I. R. verkörpert und der ist mit seiner philosophie, so viel wir wissen, leider verschwunden, ohne dass er von einem Ġ. vernichtet wurde. Von dem einfluss des arabischen denkens auf das christliche mittelalter und auf die neuzeit hält man noch zu wenig; aber von dem einfluss dieser philosophie im orient kann man kaum gering genug denken. Ausserdem muss man ganz andere ursachen für die stabilität der orientalischen cultur annehmen. Es ist hier aber nicht am platz, darauf einzugehen. Wer will leugnen, dass unter günstigeren verhältnissen auch im orient, wie einmal in europa, eine neue zeit anbrechen könnte?

Sie wird sich dann aber sicher auch dadurch kennzeichnen, dass man zu einem tieferen verständnis Ġ.'s kommt, dessen schriften noch in hohem ansehen sind und gelesen werden. Soviel ist sicher, uns, modernen menschen, steht Ġ. in mancher beziehung näher als I. R. Dieser hat mit grossartiger rezeptivität eine ganze gedankenwelt in sich aufgenommen, aber jenen hat die reaction seiner inneren und äusseren erfahrung, hauptsächlich aber der inneren, dazu geführt, dieselbe welt,

teilweise mit erfolg, zu zerstören. Doch nicht mit des Mefistofeles' lust am zerstören, es ist ihm ernst damit. Er will etwas besseres an die stelle setzen, und wenn auch dieser erste wurf nicht gelungen ist, so hat er doch manches zu einem neubau geliefert und schon einen umriss gezeigt. I. R. ist fertig: von ewigkeit zu ewigkeit ist gleichviel vernunft in der welt und es muss immer einer da sein, der ungefähr so viel besitzt wie Aristoteles oder er. I. R. hat also die wahrheit, Ġ. sucht sie, aber er sucht sie mit dem bewusstsein, sie in gewissem sinne in sich zu besitzen. Was man nicht kennt, sucht man nicht. Der bekannte satz: philosophia veritatem quaerit, theologia invenit beruht auf einer falschen voraussetzung.

Nach der rationalistischen anschauung des I. R. ist der wille des weisen nur das streben nach dem von der vernunft als erreichbar erkannten. Wo bleibt da alles hoffen und sehnen der menschenseele, ihr stürmen und drängen, ihre begeisterung und ihr ehrgeiz, der zu hohen taten treibt, wo bleibt alles dasjenige, was uns das leben wertvoll macht und den gang der weltgeschichte vorwärts bringt? Wie langweilig wäre die tragi-komödie des daseins, wenn das theoretische, sich selbst denkende Ich, der einzige schauspieler auf der weltbühne, ohne zuschauer nur sich selbst für sich selbst darstellen könnte!

Männer wie Ġ. haben für die philosophie besonders diese bedeutung, dass sie sich selbst und der philosophie zum problem werden, weil sie ein stück geistiger wirklichkeit sind, das erklärt werden will. Von ihrem Ich aus zerstören sie was ihnen im wege steht und bauen was ihnen gefällt, ob mit recht oder mit unrecht, danach fragen sie wenig. Das theoretische denken kommt dann nachher, um solche männer zu erklären, um in ihnen das bedürfnis zu zerstören und zu neuern, nicht nur als wirklich, sondern auch als berechtigt anzuerkennen. Wo ein könig baut, haben die kärner, die geschichtschreiber, zu tun, und wo ein origineller geist arbeitet, haben die philosophen etwas zum nachdenken. Ich habe über Ġ. nachgedacht. Ob ich ihn verstanden habe, weiss ich so wenig wie er. الله اعلم.

Ġ. est l'esprit le plus original de l'école arabe[114].

114 Renan, Averr. p. 96.

Nachwort.

Am schlusse meiner arbeit fühl' ich mich gedrungen, meinen verehrten lehrern, Herren Prof. Dr. Nöldeke und Windelband, denen ich am meisten verpflichtet bin, öffentlich meinen dank auszusprechen. Herrn Prof. Nöldeke verdanke ich anderes und mehr als diese arbeit, die so gar nicht philologisch aussieht, ahnen lässt; und Herr Prof. Windelband hat, besonders was die historischen gesichtspunkte betrifft, einen solchen einfluss auf die vorliegenden untersuchungen ausgeübt, dass ich davon abgesehen habe, dies mit einzelnen citaten zu belegen.

Ein paar bemerkungen, die ich der güte des Herrn Prof. Nöldeke verdanke, sind durch N. bezeichnet.

Anhang.

Zur Textkritik.

Mein zweck war, einen beitrag zur geschichte des arabischen denkens zu liefern. Dafür genügte das im Orient erschienene original. Trotz handschriftlicher mängel, die der gedruckte text zweifellos enthält und einer anzahl von leicht zu verbessernden druckfehlern, ist der sinn im allgemeinen klar. Von den druckfehlern seh' ich ab; aber einige verbesserungen will ich hier zusammenstellen. Sie sind teils aus der vergleichung zwischen Ġ. und I. R. (der text des I. R. ist in der regel incorrecter), teils aus der vergleichung beider mit der lateinischen übersetzung gewonnen. Freie coniectur hab' ich mir selten erlaubt.

I. R. folgt, seiner gewohnheit als commentator gemäss, Ġ. auf dem fuss. Bis seite ٣٢ des vorliegenden druckes gibt er was Ġ. ٨—١٨ seiner schrift bringt (Ġ.'s einleitung wird übergangen) nahezu wörtlich wieder. Von seite ٣٢ bis zu ende finden sich gewöhnlich nur die anfangs- und schlussworte eines abschnittes aus Ġ. mit der verbindung الى قوله. Nichts wesentliches ist übersehen. Ob die citate aus Ġ. von I. R.'s hand herrühren, wie unser druck sie hat, ist kaum zweifelhaft. Ein paar mal hat die lateinische übersetzung ein usque ad, wo der arabische text vollständig citirt (z. b. fol. 9a, 10, 31 u. ö.)

Die widerlegung des Ibn Rosd wurde im jahre 1328 von einem Calonymos ben Calonymos aus dem arabischen ins lateinische übersetzt; zu gleicher zeit von einem Calonymos ben David ins hebräische übertragen. Ġ.'s werk wurde selbständig allein ins hebräische, nur insofern es in der schrift des I. R. enthalten war, auch ins lateinische übersetzt. — Im sechszehnten jahrhundert soll nun ein Calo Calonymos, der auch Calo-

nymos-ben-David hiess, I. R. aus dem hebräischen ins lateinische übertragen haben.

Diese übersetzung stand mir zu gebote in einer ausgabe aus dem jahre 1550. Die schrift Ġ.'s ist fast ganz darin aufgenommen, d. h. überall wo der arabische text الى قوله und frühere lateinische übersetzung usque ad hatte, wird das citat vollständig gegeben (mit einigen unbedeutenden ausnahmen, s. oben). Die übersetzung zu I. R. schliesst sich so eng an das original an, dass die durchgangsstufe des hebräischen eigentlich gar nicht zu erkennen ist. Abweichungen von dem arabischen text sind fast ausnahmslos mit leichtigkeit aus einer andern (arab.) lesart zu erklären. Bei der übersetzung Ġ.'s ist das nicht in demselben masse der fall. Auch begegnen uns hier kleine technische verschiedenheiten. Eine, die auffallendste, will ich zum beweis anführen. Der arabische terminus وجود في الاعيان (die „reale existenz", das „ding-an-sich") wird in der übersetzung des I. R. mit „esse tale demonstratum" f. 34b, 59, in den partieen aus Ġ. mit „e. in rerum natura" (fol. 34a, 22) wiedergegeben. Vgl. I. R. ٨١ 23 f. und Ġ. ٣٧ 8.

Auf grund dieser und ähnlicher beobachtungen kommt es mir wahrscheinlich vor, dass Calo Calonymos, wo er I. R. übersetzt, die frühere, direkt nach dem arabischen original angefertigte übertragung wenigstens kennt und benutzt, vielleicht abschreibt, während er die partieen aus Ġ. aus dem hebräischen ins lateinische überträgt und dann einschaltet. Man vergleiche hierzu: Steinschneider, Cat. Codd. hebr. Ac. Lugd. Bat. p. 50 ff.; Renan, Averroès et l'Averroïsme p. 190 f.

Zum besseren verständnis des originals braucht man die lateinische version nicht zu befragen. Aber sie hat für jedes arabische wort irgend ein lateinisches zur stelle, ist also für die philologische kritik nicht ganz wertlos.

In der folgenden zusammenstellung wird die lateinische übersetzung mit L. bezeichnet.

A. Verbesserungen zu I. R'.s Tahūfut.

S. ٤ zeile 13 ist in لا تعين statt لا zu lesen ولا (L.). Der sinn des zusammenhanges ist: wenn Gott naturnotwendige ursache wäre, würde die welt gleich ewig sein wie er. Wäre

er wollende ursache, dann verhielt es sich ebenso, denn das gewollte ist gleich ewig mit dem wollen. Eine reale, wirkliche unterscheidung (zwischen Gott und welt nämlich; statt تعين vielleicht besser تعيين) gibt es nur bei der annahme, Gott sei über die gegensätze von naturnotwendigkeit und willensfreiheit erhaben.

٥ 2. ولم يعقله. Es ist نعقله zu lesen. Ġ. ٨ 20. L.: ct . . . non intelligimus. 8b, 30.

٦ 5. St. الكائنات l. nach Ġ. ٩ 9: الكليات = universalia.

٨ 14. بالعرض L.: per accidens. Trotzdem verlangt der sinn: بالذات = per se. Vgl. dazu zeile 19: القبلية والبعدية بالذات d. h.: das früher- und spätersein ist eine wesentliche bestimmung (πρότερον-ὕστερον τῇ φύσει oder natura prior-posterior). Der abschreiber, der z. 14 den sinn nicht verstand, setzte im gegensatz zu dem vorhergehenden بالذات, das aber negirt wird, vermuthlich بالعرض ein.

٩ 24. Die lücke zwischen نهاية und الا wird von L. so ausgefüllt: ergo omnes motus non habentes totum, nec collectionem, s. habentes principium, et finem, nisi in eo, quod est (in anima) ct. — 10a, 30—32. D. h. jede bewegung, die keine teile hat, welche sich summiren lassen, d. h. die weder anfang noch ende hat, es sei denn in der vorstellung u. s. w.

١١ 14. Nach بالذات scheint eine zeile ausgefallen zu sein. L. hat: et non est verum in eo, quod dividitur per accidens, qua est in divisibile per se.

١٣ 6. St. اذ l. او L.: aut.

١٤ 20. St. عند l. عن.

١٤ 31. St. عن فعله l. عن مثله nach Ġ. und L.

١٥ 29. Nach موضع ist ausgefallen: مخصوص والنار من شانها ان يتحرك الى موضع الخ L. fol. 11b, 59 f.: (locum) appropriatum, et ignis de natura eius est, ut moveatur ad (alium) locum.

١٥ 31. Hinter بذاتها eine lücke, wie der widerspruch in dem satz beweist. Nach L. 11b, 64—66 zu ergänzen: (ex se), cum possit esse in eis additio, et diminutio, sunt tamen finita, quia sunt in medio corporis et. — D. h. (ein gerader körper ist an sich nicht endlich), weil er zunehmen und abnehmen kann (ins unendliche); aber doch endlich innerhalb eines (an sich endlichen, in sich geschlossenen kugel-)körpers.

٢٤ 2. St. des (قلت) l. وذلك nach Ġ. und L.
St. نظن l. يظن. So Ġ. und L.

٢٥ 11. St. وفي الوضع l. ذى الوضع. L.: habente situm. 14a, 52.

٢٥ 16. St. الا انه للشئ l. الآن انه الشئ L.: instantis, quod sit res.; 14a, 65.

٢٨ 4. St. كالكلي l. كالكيل L.: quasi mensura 14b, 62 f.

٣٣ 7. St. قاما l. فاصل nach Ġ. L. (radix) —

٣٦ 24. St. مفارقا ... مفارقا l. مقارنا ... مقارنا nach L. 18a, 2 f.: copulatum — copulata. Das gegenteil unsinn!

٣٧ 16. St. اذا am anfang der zeile l. اذ.

٣٩ 4. St. كليات l. كميات; L.: quantitates 18b, 38.

٤١ 15. St. يعلم l. تعلم; L.: (debes autem) scire 19b, 38.

٤١ 18. St. بذاته l. بدنه L.: corpus eius. 19b, 42.

٤٣ 31. St. des ersten وارادته verlangt der sinn وقدرته (L.).

٤٤ 20. St. تغلب l. تقلب. L.: convertit. 21a, 45 f.

٤٥ 11. للعقل muss nach dem zusammenhang sein للفعل. L. richtig.

٤٥ 29. St. الفاعلين l. الفعلين. (L.)

٤٦ 25. Vor يقترن ist لا einzusetzen. (L.).

٤٧ 25. Hinter وجوده ist لا ausgefallen. (L.). vgl. zeile 20 f.

٤٩ 15. St. من اعل l. من اجل. L.: propter 23a, 21.

٤٩ 16. Besser als الشئ ist الشر. L.: malum. 23a, 23.

٥٢ 6. St. واخذ l. واحد. L.: et una. 24a, 21.

٥٥ 4. An das letzte الشئ schliesst sich in L. 25a, 54 (links) — 25b, 16 (links) ein abschnitt, der im arabischen text fehlt. Es liegen kleine gründe vor, ihn für eine interpolation zu halten. Der ton ist derselbe.

٥٥ 12. St. الفاعل l. العاقل; L.: intelligentis; 25b, 47.

٦٤ 22. St. آخر l. واحد; L.; 28a, 56: unus.

٦٥ 8. St. كنفس l. لنفس; L.: ex se. 28a, 63.

٦٦ 11. St. فاعلا l. عاقلا; L.: intelligentem 30a, 22.

٧٣ 13. St. بالعدم l. بالقدم; L.: antiquum, 31a, 24.

٧٤ 26. St. بالزيادة l. بالزمان; L.: in tempore, 32a, 4.

٧٦ 7. St. يتقدم l. يتقوم; L.: constituatur, 32b, 1.

Dieselbe correctur ist nötig zeile 10 (anf.) vgl. z. 11 (ende). Ebenso am anf. der z. 16.

٧٩ 7. L. الجسم ... الجسم statt الجنس ... الجنس, das nach dem voranstehenden جنس leicht eintreten konnte. L. richtig. Gewöhnlich wird für den himmelskörper جرم gebraucht.

٧٩ 17. St. بالكلية l. بالكيفية; vgl. Ġ. ٣٧ 22.

٨٠ 13. St. الزائدة l. الذاتية; L.: essential. 34a, 43.

٨٩ 6. St. بصفاته l. بذاته; L.: ex se 37a, 43.

٨٧ 5. St. عنون l. يبنون; L.: aedificant, 37b, 66 f.

٨٩ 13. St. des ersten كامل l. ناقص; L.: diminuto; 38b, 7.

٨٩ 31. Dem المعلولات ist المعلومات vorzuziehen; L.: scitorum. 38b, 67.

٩٤ 19. St. يبعده l. يبعد; L.: est distans, 40b, 42.

٩٤ 18. St. صادق l. صادر; L.: proveniens. 40b, 39.

٩٩ 11. St. العلم l. العلة; L.: causa, 41a, 59.

٩٩ 17. St. توجد besser تؤخذ nach analogie von المأخوذ; L.: assumuntur 41a, 69.

١٠٥ 18. St. نفوس l. mit Ġ. und L.: نفس.

١٠٩ 1. Nach الجوهر scheint لا في المكان, oder ähnliches ausgefallen zu sein.

١١٠ 27. St. العملية l. العلمية; L. 46b, 27: scientificis.

١١١ 31. St. عن العادة l. عن المادة; L. richtig.

١١٩ 11. Zwischen تبيينه und للجسم ist eine längere partie ausgefallen; die lücke ist deutlich zu erkennen. L. vollständig 51b, 18—52a, 2. Gegen den Inhalt liegt kein bedenken vor.

١٢٣ 24. St. مقدمة l. مقنعة. L. richtig: rhetoricae, 54a 28.

١٢٨ 24. St. غير ممكن l. غير منكر; L. richtig: non negamus, 56b, 50 f.

١٢٩ 6. Vor يقدرون ist لا einzuschalten. (L.).

١٣٢ 32. Zwischen الدماغ und وذلك ist eine lücke. L.: (cerebri) et cum prolatum fuerit nomen imaginatione pro ea, quae includit figuram, dicitur de ea, quod est in anteriori parte cerebri et nulla est discordia quod conservativa, et memorativa sunt in posteriori parte cerebri. (nam) et. — Diese bemerkungen sind hier unentbehrlich; sie stimmen zu I. R.'s sonstigen Aeusserungen. Vgl. I. R.'s Colliget lib. II, cap. XX.

١٣٤ 3. غير vor منقسم ist zu streichen. (L.). Es ist verschrieben nach dem darüberstehen غير.

١٣٤ 6. Zwischen النفس und كما hat L.: (animae) alligatione formae in subiecto. nam, si auferetur ab eo, quod est alligatus corpori, non est dubium quod auferetur ab eo, quod

non est alligatus virtuti virtutum animae alligatarum corpori. nam, si esset alligatus alicui virtutum animae, (ut) (dicit) Aristoteles, non erit operatio ei nisi ex virtute illa. et, si hoc esset, non apprehendit virtutem illam. Hoc est, quo sustentatus est, et. — Das füllt die lücke gut aus und entspricht ganz dem gedankengange des I. R. vgl. ١٣٣ 8 — ١٣٤ 6. — Die seele (vernünft.) ist kein körper, aber auch kein vermögen in einem körper, wie ein an den körper gebundenes vermögen der (tierischen) seele.

١٣٤ 23. سبيه l. statt dessen شبيه; L.: similis 60b, 10.

B. Verbesserungen zu Ġ.'s Takāfut.

٨ 7. St. تأخذه l. تأخره. (I. R.) Es ist die rede davon, dass die welt später sei als Gott.

٩ 4, 6. St. الاستعداد l. الاستبعاد (I. R.) d. i. hier ein einfaches zurückweisen ohne beweis.

١١ 29. St. العقل l. الفعل

٢٠ 11. St. عليه l. علمه; L.: scientia eius, 17a, 6.

٢١ 20. Nach للعالم ist آخر ausgefallen. L. hat es.

٢٣ 4. St. تغنى l. تفنى; L. richtig. Dies u. a. auch als druckfehler zu erklären.

٢٧ 29. St. العالم l. العلم. L. richtig.

٣١ 30. St. الآجزاء l. nach L, الاخر.

٣٥ 26. St. لبزاحيين l. كبراهين; (L.)

٤٦ 2. St. عالم l. علم; L. richtig.

٤٧ 10. Vor dem zweiten موضوع fehlt das فى, das eigentümlicher weise nach der ersten zeile (oben) gewandert zu sein scheint, wo فى فى steht.

٦٠ 19. St. بالفصل l. بالفعل; L. richtig.

٦٤ 22. St. كلها l. ظله; L. richtig.

Das unter A. und B. zusammengestellte soll nur eine probe sein als beweis für meine (auf S. 116) ausgesprochene vermutung. Wie Ġ. durchblicken lässt, hält die sehnsucht nach Gott ihn von der erkenntnis der besonderen dinge ab; so will ich gern eingestehen, dass ich auf der suche nach gedanken manches andere übersehen habe. Ich habe hier auch nur das gebracht, was mir sicher zu sein scheint.

Auf jeden fall hat die lateinische übersetzung für den text Ġ.'s einen viel geringeren wert als für den des I. R. Bei diesem werden wirkliche lücken ausgefüllt, was bei jenem nicht der fall ist. Wo die übersetzung Ġ. gegenüber im irrtum ist, lässt sich das in der regel nicht durch eine einfache coniectur erklären, sondern wird man die durchgangsstufe des hebräischen zu hülfe rufen müssen. Dagegen lassen sich die fehler der übersetzung I. R.'s in den meisten fällen leicht aus dem original ableiten. Ich versuche einiges unter C.

C. Lateinisch-Arabisches.

٥ 1. يوُخر; L. 8b, 26: voluerit assumere = يوُخذ.

٦ 19. تعيين; L. 8a, 52: verum = يقيين. Der übersetzer hat hier den unterschied zwischen der idealen (فى الحقيقة) und der realen (تعيين) wirklichkeit nicht verstanden.

١٠ 13. الاتفاق; L.: 10a, 11: distinctionis = الافتراق. Das lateinische wäre eine philosophische ketzerei.

١٤ 33. يظهرمن; L. 11b, 1. tenent = يظهرون?

١٦ 31. ووجود; L. 12b, 67: et invenerunt = ووجدوا. Es ist nicht unmöglich, dass L. hier das richtige hat.

٢٠ 14. غرض; L. 12b, 35: accidens = عرض.

٣٤ 9. التى للجنين; L. 16b, 9: sensitiva = التى للحس.

٣٥ 24. تدبر; L. 17a, 65: vellet = تريد; z. 25 يدبر; L.: vult = يريد.

٤٤ 15. التسمية; L. 21a, 28: pars = القسمة.

٤٩ 3. فباقى; L. 23a, 64: et afferamus = فنأتى.

(٤٩ 5. الجزئ; L.: topica = الجدلى. L. richtig).

٥٠ 21. وجودها; L. 23b, 43: isti modi = وجوهها.

٥٣ 16. خادمة; L. 24b, 39 f.: innovatos = حادثة.

٥٧ 24. الحركة; L. 26a, 57: scientiam = الحكمة. L. kann hier recht haben.

٥٧ 30. فاتفقوا; L. 26b, 1 f.: et determinaverunt = فاقتضوا?

٧٤ 14. يحتنجون; L. 33b, 65: indigent = يحتاجون.

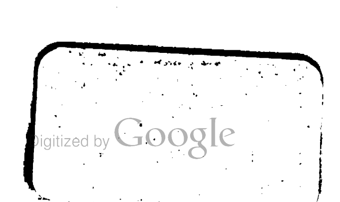
١١٣ 25. اهله; L.: radice .... eius 47b, 14. Mag richtig sein: اصله.

(١٣١ 30. الفعل فى الجماد; L. 58b, 34: intellectum in asino = العقل فى الحمار; dieses العقل ist auf jeden Fall richtig,

darum nehm' ich zu gunsten des übersetzers an, dass der „esel“ auf rechnung des I. R. kommt. Es heisst: wenn der esel verstand hätte, könnt' er auch vernünftig handeln).

Diese fälle, die man vermehren kann, beweisen an und für sich nichts. Aber der mangel negativer instanzen spricht dafür, dass unsere übersetzung nicht unabhängig vom arabischen original angefertigt wurde.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.


Digitized by Google

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.